Митрополит Амфилохије

Основи православног васпитања

САДРЖАЈ:

Предговор

Први део
Суочавање Божанске и људске егзистенције
Основи православног васпитања
Очинство, оцеубијство и васпитање
Сусрет нововековног запада са источњачким сотириологијама
Марксистичко виђење образовања Богдана Суходолског

II Део
Божићни загрљај бога и човјека
Човек носилац и сведок вечнога живота
Покајање као пут личног и свенародног препорода
Литургија и подвижништво
Литургијска катихеза (поука)
Мисија цркве и њена методика кроз векове

III Део
Исихазам као освајање унутарњих простора
Духовни живот по алфавитном патерику
Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића
Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века
Светост - мера људског достојанства
Значај православља за младе данас

Неколико речи о књизи

Предговор

Текстови ове књиге не представљају заокружену цјелину православне философије васпитања и образовања и њихових основа. Они нијесу настали одједном. Писани су разним поводима па су зато мање више фрагменти или обриси цјеловите слике стварности на којој се утемељује хришћанско васпитање и онога како се она оваплићује и образовно-васпитном дјелу и подухватима Цркве и светих Божијих људи, најсавршенијих просвјетитеља, кроз вјекове. Но и поред све фрагментарности ових текстова, прожима их основна мисао и идеја основа и путева човјековог преображаја и препорода као и коначних циљева његовог живљења уопште и образовања. Овај зборник по садржају и тематици сродних есеја и студија добио је назив по студији о основама православног васпитања која представља предавања студентима из области православне педагогије.

Нажалост, наша педагошка мисао посвећивала је до сада мало или ни мало пажње управо оним главним покретачким снагама и темељима на којима и којима је вјековима грађен васпитни идеал на нашим просторима, као и методима којима је он оствариван. Васпитно и образовно искуство православног Истока као и његови главни носиоци скоро су непостојећи у нашој педагогији и отиснути из ње. То нарочито важи за посљератну педагошку мисао, заслијепљену, као по правилу, марксистичком кратковидошћу и сљепилом. Њене катастрофалне посљедице и резултати у педагошкој теорији и пракси код нас су више него евидентне. Зато ће требати много труда и времена да би дошло до истинске обнове педагошке теорије и праксе код нас а преко њих до обнове нашег образовног система и друштва уопште.

Ова књига жели да буде скроман покушај указивања на те заборављене основе васпитања и образовања као и подстицај на свестраније проучавање педагошког насљеђа православног Истока и његових носилаца кроз вјекове. Враћати се изворištima вјековног васпитног опита православних народа, његовој методици и примјени у живот, значи враћати се себи самом, својим основама и утемељивати своју будућност на историјским вриједностима и непоколебљивим темељима.

Митрополит Црногорско-приморски АМФИЛОХИЈЕ

Први део

Суочавање Божанске и људске егзистенције

Богословски посматрано, питање Бога и човека је двоједно питање. Прво условљава друго, друго извире из првог. Човек је биће које постоји у односу, настаје кроз однос и постиже своју пуноћу динамичким односом. Само постојање човека, факат његовог постојања представља упитник, знак питања о његовом настанку и смислу постојања, а кроз њега и о смислу свих бића са којима он ступа у однос и са којима општи суштински и битијно (егзистенцијално). Човек као биће које постоји самим својим постојањем "вапије из дубина" за одгонетком, али и за пуноћом постојања. Тражећи пуноћу он признаје своје несавршенство и претпоставља да ће оно што нема пронаћи кроз ступање у однос и општење са неким или нечим ван себе: са неким или нечим што није он али што му није туђе, са чим је сродан. У том трагању човек постаје свестан свог односа и своје суштинске (природне) истоветности са космичким бићем и са другим човеком али и своје изузетности и изузетности у односу на космичко биће и другог човека. Поседујући тај суштински однос, тј. учешће у бићу на исти начин на који учествују у њему сва друга бића, он се труди да остане оно што јесте, тј. у јединству са свим, кроз своју истоветност, али и изузетан и непоновљив у односу на све остало, кроз своју неизрециву различитост и кроз општење са различитошћу других бића, којим постаје оно што треба да буде. Та непоновљива различитост бића и узајамно општење и прожимање бића међу собом њеном силом и енергијом, тј. силом и енергијом те различитости, даје нови квалитет животу; представља неко тајанствено отискивање у мистериј слободе и ослобађање од природне нужности и безличности. У општем битију присутна и уцртана та и таква могућност новог личносног квалитета живота и узајамног општења, представља чар самог живота али и његову трагику. Зашто трагику? Зато што управо над тим новим квалитетом живота, јединим вредносним за разнолика и личносна бића, тријумфује опште, својом нужношћу и безличношћу, кроз "гутање" и смрт личног и разноликог. Као биће условљено пролазношћу, и ишчезавањем, као **биће за смрт** (Хајдегер), човек је свестан ништавила једино вредносног јер слободног и личносног, у себи: свестан смртности и ништавила свог личног односа и општења са другим бићима, а кроз то смрти и ништавила сваког личносног и разноликог бића уопште. Човек стално осећа да стоји на оштрици бића и ништавила, али он је истовремено и биће које како својим постојањем тако и својим целокупним историјским чином, нарављу и делатношћу, бунтује против уништења и не пристаје на коначно обезличење. Као такав он носи у себи Вечног односно потребу за вечношћу своје личности и личносних односа. Као биће које постоји у свесном и личном односу према свом унутарњем битијном једру и **према другом** (било да је тај други човек или свет или оностранo), човек егзистенцијално вапије, наравно уколико је целовит и здравоуман, за вечношћу тог новог квалитета живота, тј. за вечношћу људске личности и динамичне разноликости по природи истоветних бића. Тражи ли вечну пуноћу своје личности у ономе што је нема само по себи (а то су сам човек и природа узети сами за себе, условљени својом тварношћу и променљивошћу), значи да пристаје на коначно ништавило себе и својих односа, тј. на смрт. Открива ли лични однос са вечним Другим, кроз своје општење са њим, и кроз свој непоновљиви начин постојања у односу на природну општост и исто тако

непоновљиву различитост других бића, човек тиме открива словесност (логосност) себе и свега постојећег.

Заједница је у природи самог постојања. Друштвеност, односно (теолошки речено) **црквеност бића** значи: призивање (из) ништавила и бесловесности у биће кроз ступање у однос са Другим и општење, кроз заједницу и остваривање те заједнице. Недруштвен човек, тј. човек без другог није човек. Други опет ако својим присуством не гарантује вечно општење, постаје обмана и варка, претвара се у пакао. Човеку као бићу није довољно "просто битије" тј. учествовање у бићу на начин на који учествују сва бића; није му довољно ни привремено "добро битије", тј. пролазно успостављање свесног односа са бићем; он постаје човек само кроз стицање "вечног добробитија" својим "изласком" на себи својствен и непоновљив начин у нови квалитет живота. Тај нови квалитет живота који се под призмом есхатона открива као једини прави живот бића и живота, дарује се слободи, прима се слободно, као дар Слободе. Човек је по бићу могућност за ништавило, али и могућност за вечно добробитије, за Пуноћу.

Он је такав и може бити такав зато што је **створење**, зато што је добио своје биће из ништавила, свој облик и лик дејством божанске слободе. У његовом пракорењу није нужност и неопходност него Слобода. Зато он јесте оно што јесте; зато може стећи на основу простобитија вечно добробитије, али и изабрати вечно мртво битије. Суштина његовог бића је живот, али живот пријемчив за супротности: пријемчив за добро и за зло, за пунину непоновљивог лика и за обезличење и разорење урођене и задате лепоте. Ево како описује ту унутарњу тајну разумног и умног бића Св. Григорије Палама, један од најдубљих антрополога свих времена: "Разумна и умна душа, каже он, нема добро за суштину, као ни зло, него има неки квалитет расположен (пријемчив) за једно или за друго када се оно појави. А оно се јавља не просторно него када разумна душа, која је примила слободу воље од свог Творца, покрене се и вине к њему и зажели да живи по њему". Тај квалитет није сама човекова суштина него је својство суштине, оно што је карактерише. По истом Палами то је њена **енергија** која је објављује, преко које се разумно биће саопштава другим бићима и општи са њима, остајући по суштини непојамно и несаопштиво. Двигом слободе човек бира заједницу живота или заједницу смрти и неразумља. Та слободна могућност употребе и злоупотребе своје енергије открива нам личносно једро у човеку, којим је он "слободан" у односу на своју суштину и у односу на друга бића. Тим својством и том енергијом човек "излази" из себе и постаје заједничар у енергији других бића, егзистенцијално се сусреће са њима, постаје једно са њима, али увек на себи својствен и непоновљив начин.

Овако мислити о човеку могуће је само у светлости божанског јављања и откривења. У божанској Светлости се види и открива унутарња светлост и смисао творевине и човека. У тој светлости посматран и созерцаван свет се открива као богојављење, као прича и сведочанство о Некоме, као пут општења са њим, као дар и његов посредни призив на -непосредни сусрет. И човек општи са другим људима преко символа, речи, слика, посредством дарова, али право непосредно општење је увек - сусрет, сретење. Свет није просто стварност на основу које аналошким путем закључујемо о њеном Узроку: Он је дар, средство човековог општења са Дародавцем. Кроз веру он постаје света тајна Дародавчеве присутности (Шмеман), припрема за лични сусрет са Њим, средство живота у њему.

Пуноћа и савршенство тог личног сусрета, у којој је и пуноћа бића човека и света, остварује се, по хришћанској философији живота, у оваплоћењу Бога Логоса. Оваплоћењем Бог Логос улази у матицу живота и света, постаје савршени човек, и као Богочовек постаје једном за свагда истински и једини "услов и оквир" за разумевање људске егзистенције и егзистенције света. А тај нови Човек и нови свет, испуњени непоновљивом **новином живота** стварно постају не само "полазиште за суочавање са

Божанском егзистенцијом" него света тајна Божанске присутности, сведоци Божанске љубави, сама Љубав. Свет постаје знање, богознање; он се открива као светлост, живот, вода, храна којом Пријатељ обдарује пријатеља, као уздарје којим пријатељ благодари свом Пријатељу.

Тако посматрани у светлости Богооваплоћења свет и човек престају да буду сами себи циљ и себи крај, излазе из бесмисленог круга затворености у себе и свог самољубивог ероса истоветног са смрћу: једном речју, излазе из своје црне безизлазне "рупе". Присуством оваплоћеног Бога Логоса у њима човек и свет престају да буду самољубље, безизлазна и слепа суштина, биће, коначним бесмислом обзидано Једно. Тим присуством човек и свет постају пријемчивост за бескрај, носиоци ослобађајућих Вечности; свет као енергија и човек као динамичко биће постају **отворени** за вечнога Другог, причасници његове силе и енергије. Та вечна сила и енергија и јесте онај нови квалитет живота којим се испуњује свака космичка енергија и сваки однос међу бићима, стичући непролазност и венчавајући се непоновљивом вечношћу и узајамним непропадљивим јединством. Сретење и вечно сретање, у Богочовеку космичког бића у његовом постанку и његовом вековечном настајању и расту -најунутарњији је и најчудеснији празник свих бића и твари, свих видљивих и невидљивих светова.

У том сусрету љубави и знања, стеченог из узајамног општења, Бог се открива и дарује не као апстрактна суштина нити као "чиста енергија" истоветна са суштином, не даје се као безлично Биће: Бог се открива и даје својим вечним суштаственим енергијама као Личност. Западна философија која је постала и наша, поистоветила је по примеру западне средњевековне теологије суштину и енергију у Богу. Тиме је Бог као биће затворено само у себе и у своју суштину постепено искључиван из овостране реалности, претварао се у неки далеки "објект", отуђен од света, а свет истовремено тонуо постепено у своју аутономну самозатвореност и слепу самозаљубљеност и безизлазност. И док се схоластичка теолошка мисао задовољила мање више успостављањем односа узрочности између Бога и света, допуњавајући га посредништвом тварне благодати (**habitus creatus**), дотле је нововековна философија све више губила осећање и за тако лабаве везе Бога и света, завршавајући често са апсолутном аутономношћу и негирањем Божије егзистенције, као сувишне. Није овде место да расправљамо о томе у којој мери "обезбожена" теологија постаје и може да постане родитељка "обезбожене" философије. Желимо само да истакнемо да библијско схватање односа Бога и твари није дуалистичко, како се оно јавља често како у теологији тако и у философији. Библијски Бог није неки Апсолут отуђен од твари: Он је њена унутарња динамична тајна, која се у оваплоћењу Логоса Божијег открива као њена вечна Пуноћа: као њена слобода и призив на слободу и бескрајни раст. Свет је дело слободне воље као вечне суштаствене енергије Божије а не дело неког апстрактног Узрока или "излив" суштине, по својој природи неприступачне и скривене у својим апофатичким дубинама. Својим биће творним и животворним енергијама Бог је присутан у свету. Човек као граница између створене и нестворене природе, и у њему ради њега настали свет, не само што поседују познајну, пријемчиву и богојавну силу у себи, не само што је пријемчив за Бога кроз свој подвиг и божански дар, него је обдарен способношћу да се с Богом сједини ипостасно, што значи да је богочовечност потка његовог бића а Богочовек његова крајња мера и узраст. Космичност и човечност пријемчиви су и постоје за Богочовечност. Човек постоји и настаје не да би остао оно што јесте, затворен у себе и своју космичност: он је својим бићем призван "на меру раста висине Христове" (Апостол Павле), тј. да постане **богочовек**. Човек је "**capax infiniti**" зато што је пријемчив за енергију Бескрајног, као такав он је биће способно за излазак из условљености својом тварношћу и за узлазак на вечне горе богочовештва и

обожене другачијости, не престајући да буде оно што јесте по суштини, и не поистовећујући се са суштином Надсуштаственог.

Ово разликовање суштине и енергије прво у Богу па онда и у човеку као његовој "слици и прилици", представља камен темељац византијско-словенске теологије и гносеологије, као и на њима израсле философије. То разликовање чини ту теологију и философију у неким кључним проблемима и њиховим решењима коренито друкчијим не само од хеленске философије и теологије, него по много чему и од теологије и философије како се она развијала на Западу, од времена Августина до дана данашњега. Сукоб између те две различите гносеолошке и теолошке концепције дошао је до свог врхунца у XIV веку у личности светогорског исихасте Григорија Паламе и Варлаама, философа из Калабрије. Историјске прилике су касније утицале да је та разлика у схватањима и њен далекосежни значај временом потиснут из нашег не само философског него и теолошког самосазнања. То се догодило особито у последња два века наше историје када је дошло до нашег органског уклапања у категорије западног мишљења. Кроз то је дошло до губљења самосвести да смо некад имали свој сопствени философски и теолошки идентитет. Прекид памћења је увек и прекид континуитета а прекид континуитета - прети прекидом идентитета.

Хришћанска византијско словенска мисао уводи у гносеологију два битна елемента, темељећи се на библијским чињеницама. Та новост у гносеологији извире из самог схватања "Бића по себи" и човековог бића. Та два елемента јесу: разлика између Божије суштине и енергија суштине и екстатички карактер људске егзистенције. Екстатички карактер, на битијном плану људске егзистенције, незамислив је и непојмљив без те разлике. Исихасти XIV века не без разлога виде у тој разлици између суштине и енергије у Богу - **једину наду** за човека. Биће по себи, тј. по својој суштини заиста је непознатљиво, непричасно и недоступно. Та недоступност и апсолутна непознатљивост његове суштине, својство је саме суштине, не просто немоћ људског разума. Биће по себи постоји на потпуно друкчији начин од тварног бића. О њему као таквом може се говорити као о "Ништа", али не у смислу апсолутног непостојања и небића него у смислу ван постојања и над постојања: постојања на једино самом себи својствен начин, једино себи доступан и причастан. Ако су друга бића -бића, онда је Биће по себи - небиће, **ништа**. Јер није оно што јесу бића и не постоји на начин на који постоји биће. О њему као таквом се само може рећи да јесте али не и начин на који јесте. Чак и та тврдња да **јесте**, да је **јестество**, Сушто, само његово **име** и **именовање**, дато му је не на основу њега самог и додира са њим зато што је Биће по себи - безимено и надимено, него му је дато на основу суштаства (тварног бића) и онога чиме она израњавају у суштаство, биће. О Бићу по себи не само што се не може тврдити нешто позитивно, катафатички, оно је с оне стране и било какве негативне, апофатичке тврдње. Апофаза нам само указује на његову "најсавршенију непојмљивост" (Григорије Палама).

Јасно је да на плану **суштине** не постоји никаква могућност суочавања Божанске и људске егзистенције. Јер на том плану заиста Бог не постоји за човека, небиће је; на том плану он не постоји "за другог" и у односу са другим. Сваки покушај дефинисања, поимања или умног обухватања и именовања ове скривене и недоступне Тајне, личи на стварање себи **идола**, клесаног разумом или длетом, свеједно је. У овој тачки је византијско словенска мисао ближа "атеизму" него "теизму". У оваквом контексту посматрана атеистичка реакција новог века против философског и религиозног појма Бога, уобличеног на основу аналогије бића и начела "адекватности ствари и интелекта", садржи у себи здраву жудњу за правим Суштим, Надсуштаственим. Атеизам као сазнање немоћи било каквог исказа о Бићу по суштини везан је неким својим, макар подсвесним нитима, за овај и овакав апофатички став, својствен богословљу источних

Отаца Цркве, од Дионисија Ареопагита до Стефана Високог, деспота Српског, и Никодима Светогорца (крај XVIII и прва половина XIX века). Тај апофатички став дошао је до израза и у новије време, особито преко преподобног Серафима Саровског, Хомјакова и Достојевског, Владимира Лоског и Христа Јанараса.

Тај скривени Бог, међутим, Бог је и "за другог", он је живи **Бог** Авраама, Исаака и Јакова. Антиномичним апофатичким језиком речено Он је **вечно одсутна присутност**. Тај вечно одсутни је присутан својим вечним силама и енергијама у свему постојећем, аналогно пријемчивости постојећег. Тим својим силама и енергијама Бог излази из себе и јавља се, открива се, постаје причастан; открива се као општење и заједница као и пракорен сваке заједнице и крајња мера. На основу општења са његовим енергијама он добија Име које је изнад сваког имена. Силом тих својих вечних енергија Бог се суочава са људском егзистенцијом, откривајући својим јављањем и општењем своју суштинску непојамност, непричасност и неизрецивост. Та антиномичност је могућа само код Личности. Зато није случајно што сво изворно библијско богословље почива на појму Бога као личности, на Тројици: Оцу, Сину и Духу Светом. Својим силама и енергијама, које се називају и божанским "изласцима" Бог општи са бићима, постајући једно са њима и остајући истоветан сам себи, као по суштини непричастан. Личност је носилац суштине и енергије; енергија је сила јављања и личног општења.

И човек као богочовечно биће (Јустин Поповић), као биће створено по образу и подобију Бога, може да **изађе** из своје суштаствене тварности и космичности. У томе се и састоји оно што се назива екстатичним карактером људске егзистенције. Ако је суштина начин човековог учешћа у бићу (у оном што је опште, заједничко и јединствено код свих бића), енергија је човекова могућност да"**ексистатаи**" - да постоји"ван" своје суштине (изван општег начина партиципације у бићу), не престајући при том да буде оно што јесте. Енергијама суштине човекове називају се оне његове способности које **карактеришу** општи начин учешћа људи у бићу (човекова познај на, вољна, стваралачка, љубавна сила и способност) али истовремено дозвољавају човеково егзистенцијално **изступање** из тог општег начина учешћа у бићу: оне дозвољавају егзистенцијалну, битијну другачијост сваког конкретног човека. Оне такође омогућују и **знање-општење** (знање које се добија из сусрета и заједништва са истином другог бића, не просто из мишљења о њему) са другачијошћу других суштина и индивидуа. Само човек као разумно биће поседује ту могућност **изступљенија**, екстатичког начина постојања у односу на своју суштину и кроз њега општења са битијем других бића. При том општењу он се не поистовећује са суштинама других бића него "учествује" у енергији својственој суштини других бића, учествујући тиме у динамизму односа који сачињавају заједништво бића у Битију као целини. То општење и учешће је извор познавања себе као разумног непоновљивог бића, и познања егзистенцијалног, других бића. Та из-ступна, екстатичка енергија опредељује човеков начин постојања, тј. егзистенцијално личну другачијост сваког људског субјекта у односу на општу људску природу. Могућност знања је опште својство сваког човека, својство човекове природе, природна енергија, али енергија која нам постаје доступна преко личног носиоца те познајне енергије. Она није суштина али припада суштини, она није носилац али јавља другачијост носиоца у односу према другим бићима и носиоцима заједничке суштине и енергије (Х. Јанарас). Општећи са другим бићима човек их познаје, постаје једно са њима, остајући оно што јесте: непоновљива другачијост. Општећи пак са Богом он га сазнаје и постаје једно са њим, постајући заједничар његове апсолутне другачијости и вечне енергије, потврђујући тиме на најсавршенији начин екстатичност свог бића. Тим учешћем и причешћем божанском енергијом човек стиче нови квалитет живота (то је оно "стицање Духа Светога" о коме

сведочи преподобни Серафим Саровски), не поистовећујући се са непричасном и неприступном божанском суштином.

Ово разликовање суштине и енергије у Богу и човеку створеном по образу и подобију Божијем има двоструки значај: њиме се премошћује провалија између тварног и нетварног, између човека као творевине и Нествореног и открива могућност узајамног општења и јединства Бога и човека, Бога и света, кроз искључење пантеизма, тј. суштинског поистовећења Бога и човека односно Бога и света. Под том призмом посматрано знање и познање Истине није рационално закључивање о њој као објекту, него знање-општење, учешће у самој Истини и причешће Истином. Као такво знање има битијни, егзистенцијални карактер, не рационално-спекулативни. Општење је у природи самог знања, јер је и у природи бића и живота. Сам настанак бића претпоставља општење: биће настаје "одзивом" на призив стваралачког Логоса ("И рече Бог да буде светлост, и би светлост"), оно постаје битије општењем са биће творним силама Логоса Божијег, све присније општење је његово призвање, особито и првенствено на плану разумног битија, човека. Општење и из њега рађано знање последица је слободног "екстатичког" изласка у сусрет Другоме, оно је егзистенцијални сусрет и узајамно прожимање. Коначни циљ тог и таквог суочавања и заједништва Божанске и људске егзистенције, по преподобном Григорију Синаиту (XIV век), јесте стицање "богочовечанског стања Сина", тј. обогочовечење човека. У оквирима тог и таквог богочовечанског динамизма посматран, човек је биће које има један једини крај - бескрај; човек је биће заквашено богочовештвом. Човек је биће призвано не да остане просто оно што јесте, поништавано увек изнова својом ништавношћу и тварно космичком условљеношћу и неопходношћу. Он је биће призвано да постане богочовек, екстатичношћу своје егзистенције, сретењски загрљене, кроз суоченост и јединство, са божанском Љубављу.

Основи православног васпитања

Увод

Пре него што пређемо на излагање основа православног васпитања неопходно је дати неколико уводних примедби. Најпре треба истаћи да изворно Хришћанство има своје сопствено схватање васпитања и образовања, разрађено кроз његову вековну праксу и искуство, а утемељено на библијској визији човека и целокупне стварности. Васпитање које нуди нововековна култура, започета Ренесансом, претежно је било и остало натуралистичког и хуманистичког типа. Природно је да васпитни идеал и циљеви васпитања, као и методи образовања, зависе од основних претпоставки на којима се она утемељује. Као и све остало и педагошка мисао зависи од схватања света и човека и њиховог коначног циља. Већ је позноримско Хришћанство, нарочито од XI века па надаље, својим схватањима односа Бога и света, Бога и човека, својим поимањем човекових могућности и његовог коначног циља, припремало рађање натуралистичког и хуманистичког васпитања и образовања. Истина, римокатоличко и протестантско васпитање није престало да буде теоцентрично и религиозно усмерено али је, с обзиром на своје догматске претпоставке, које су утицале на губљење осећања за стварно присуство Бога у историји света и човека, обликовало један свој идеал савршеног човека, увело себи својствене методе и циљеве васпитања. Већ је у средњевековној схоластици образовање почело да се схвата као образовање интелекта, тј. као стицање знања, губећи тако постепено своју антрополошку дубину и смисао. То

што се зачело у схоластици, временом је стекло пуно право грађанства, тако да данас у свести модерног човека образовање и не значи друго ништа до стицање знања из разних области, док се образован човек поистовећује са ученим човеком. Протестантски морализам спојен са ренесансним натурализмом и хуманизмом још више је усмерио васпитање на практичне циљеве. Из тога настали педагошки емпиризам, претежно заснован на натуралистичким философским и научним теоријама, својим прагматизмом и практичношћу, изазвао је експанзију образовања и васпитних установа у модерном свету, али је истовремено ставио под знак питања саме темеље васпитања и његове коначне циљеве. Емпиријско познавање човека, са његовим биолошким и психичким процесима, проналажење све ефикаснијих метода за што лакше стицање што више сазнања, припрема за практични живот, све су то достигнућа и циљеви тог и таквог педагошког емпиризма. Но, поставља се питање, да ли је то довољно да даде васпитању прави смисао? Пре свега, да ли је то довољно да даде човеку као главном субјекту васпитања и образовања смисао и циљ? Смисао васпитања органски зависи од смисла човековог живота, а смисао човековог живота - од темеља на којима он почива и од крајњих циљева којима стреми. Од тога зависи не само васпитање него и сами васпитни методи. Свест о потреби тог дубљег утемељења како самог човековог бића "баченог у свет" тако и свега онога што се са њим збива у времену и историји, па према томе и његовог васпитања, присутна је код свих великих и видовитих педагога свих времена. Међутим, недостатак тог и таквог утемељења у наше време управо је основни разлог несигурности савремене педагошке мисли као и корените кризе самог васпитања и образовања.

Поставља се питање: како пребродити ту кризу и како вратити и дати васпитању целовити садржај и смисао? Једно је јасно и очевидно: То је могуће постићи само проналажењем правих основа васпитања и његових коначних циљева. За хришћански пак доживљај и виђење стварности, те основе су по преимућству **антрополошке**, **христолошке, теантрополошке и еклисиолошке**. Шта то значи? Значи да је неопходно вратити се правој антропологији, првенствено пронаћи природу и циљ човековог лика и бића, да би онда знали чиме треба васпитавати = питати, хранити то биће и како га треба образовати, да би оно могло постићи своје право назначење. Оног момента, међутим, када се на Откривењу заснована мисао почне бавити човеком, она се дотиче Богочовека, односно христолошке потке и усмерености свега постојећег па и човека. Јер као што су, по хришћанској философији живота, космологија и антропологија органски међусобно повезане, тако су оне обе несхватљиве без личности Богочовека Христа, вечног Логоса Божјег, који, кад дође пуноћа времена, прими на себе људско тело, тј. постаде човек. "Бог се очовечио да би се човек обожио" - у овим речима Св. Атанасија Великог садржани су и основи и циљеви, како човека тако и његовог образовања. Сусрет пак између Бога и човека и остварење тих вечних циљева човековог бића, остварује се и одиграва у тајни Цркве. Црква, Тело Богочовека, је "радионица" спасења, преображаја, образовања и обожења. Тако у потрази за основама васпитања и његовим циљевима, неопходно је пронаћи његов еклисиолошки карактер и природу. Јер човек по самој природи својој није само јединка него је и заједница, тако да и васпитање његово мора имати не само индивидуални него и друштвени, односно еклисиални карактер и смисао.

Све то опет има своју **космичку димензију**. Човек је космичко биће, тј. биће које се, по Псалмопевцу, "изаткива у дубинама земаљским" и живи у свету, прожимано и условљавано њиме, али и биће којим се свет осмишљава. Зато када је реч о основама васпитања, потребно је стећи макар кратак увид у представу о самој творевини као целом и о могућностима у њој запретаним, које постају и могућности човека као тварног бића. Значи, антрополошке, христолошке и еклисиолошке основе васпитања

укључују у себе и космолошку димензију, веома важну за његов распон и хоризонте и за утврђивање услова и утицаја под којима се оно одвија и могућности за човеков развој и напредовање.

Увид у основе православног васпитања, његове методе и циљеве, био би непотпун ако се њиме не би обухватио и најтрагичнији факт људске историје: **прародитељски пад**. Гледано под призмом прародитељског пада васпитање добија **сотириолошки карактер**. Тако посматрано васпитање није само **образовање** човека него је оно истовремено и његово спасење од греха, зла и смрти, демонске тројице која убија и умртвљује људске могућности и разара човеков образ, а тиме и образовање, погружавајући човека у таму и бесмисао. Зато је и целокупна методика овако схваћеног васпитања не само методика образовања него истовремено и методика спасења. То значи да циљ васпитања није само просвећење и испуњење истином, лепотом и добром, него првенствено ослобођење човека од несавршенства и тиме зла које га помрачује и спречава да приступи и да прихвати на целовит начин Истину и разоткрије и оствари пуноћу свог лика.

Овако схваћено **образовање** задобија сасвим нов садржај и смисао. Оно није само стицање знања из једне или више области него има антрополошки и етички па и дубоки духовни смисао. Образовање значи обнављање **образа** Божијег у човеку, његово разоткривање и развој. Прости народ, незагађен површним европским рационализмом, никада није заборавио у свом језику то дубоко етичко значење **образа** ("образа ми!" или: "човек без образа", "где ти је образ" итд.), што значи и органску везу између образовања и етике, образовања и духовног живота уопште.

На тим основама утемељено васпитање би могло бити дефинисано следећом кратком дефиницијом: Васпитање је - обнављање и обликовање човека по Образу Онога који га је створио и његово питање вечном божанском светлошћу, истином, лепотом и добром; једном речју, свим божанским савршенствима.

Овакав приступ васпитању не искључује савремено педагошко искуство. Штавише, свему ономе што је здраво у том искуству он даје темељ, унутарњу кохезију, стабилност и смисао, откривајући прави лик човеков и његово вечно назначење. Без тог **лика**, у суштини - **боголика**, као неуништиве заједнице и најузвишеније вредности свега постојећег, све оно што се збива у космосу и са космосом, у човеку и са човеком, као и сва човекова историја, у коју спада и историја човековог васпитања, губи свој разлог постојања и своје право значење. Са њим и у њему све постаје, вавек, ликовито и сликовито, образно и бого образно, христолико и боголико, вечно и богочовечно. И као такво пријемчиво за образовање и обожење, као коначни циљ истинског васпитања.

После овог кратког увода прећи ћемо на опширније излагање о наведеним основама православног васпитања. На крају да приметимо да циљ овог излагања није изношење неке систематске теорије о образовању него управо давање што је могуће сажетијег увида у основе хришћанског васпитања.

Природа творевине и образовање

Космолошке основе образовања
- стварање света ни из чега као образовање његово -

Само у светлости божанског Откривења, гледана видовитим оком вере, тј. у вечној Божијој светлости, творевина, и човек у њој, откривају своју пуну светлост и тајну. Том светлошћу озарени Пророк нам сведочи да је Бог створио свет ни из чега. Силом стваралачке Речи Божије и присуством Духа његовог првобитно настали хаос се постепено обликовао у космос (= украс, лепота). То божанско стварање света се може

назвати а то и јесте, и **образовање** света и разнообразних бића у свету. Стварањем свет добија не само биће него и свој **об-лик**, своје **об-личје**, образ, лице. Образовање увек значи ход од несавршенијег ка савршенијем. Оно, међутим, што је битно за тај процес који се збива у творевини од момента његовог настанка то је чињеница да се он не одвија случајно и слепо, окован апсолутним детерминизмом и нужношћу. Творевина је дело божанске стваралачке силе, што значи дело - божанске слободе. Она почива на слободи а не на нужности, њена природа је словесност а не бесловесност. Ако јој је пак вечни Логос темељ, а природа словесна, онда је савршено јасно да јој је и циљ словесан. У њој, од самог њеног настанка, запретан је тихи али неуништиви поветарац гласа Божијег, оживотворава је и над њом се "носи" животворни Дух Свети. Зато она и може бити једино схваћена кроз ослушкивање тог гласа Божијег у њој запретаног, кроз општење са животворним Духом Божијим, остваривано непосредно или посредно преко разноликог бића и образа света.

У светлости тога општења, заснованог на Откривењу и сусрету, боље речено - у коме се и састоји тајна Откривења, човек зна и сазнаје да је заиста, заједно са светом у коме живи, створен из небића; да је Бог нетварно биће, а човек и природа - тварно, творевина. Сама та чињеница да су човек и природа, тј. сва овострана стварност - творевина, твар, указује на још једну веома битну димензију саме створене стварности, из које проистиче и њена главна разлика у односу на Бога: Ни из чега настала стварност, као дело слободе Божије, могла је и да не постоји. Настала неусловљеном божанском слободом она је истовремено условљена самом својом **тварношћу**. Тако су словесност и тварност у целокупном битију спојени у једно, као сама његова природа. И једно и друго су сведоци Бога као Творца, а тварност истовремено сведок да је било времена када творевине није било, сведок њеног првобитног небића. Као словесна творевина поседује своју неуништиву доброту и лепоту, а као творевина и из небића настала, она није савршена него несавршена. То њено првобитно настајање и начин постојања чине је, по учењу Светих Отаца, неком врстом "сенке" и "несавршеног образа" стваралачког Прволика, Првообраза, тј. Бога. Као настала ни из чега творевина носи у себи могућност небића; као дело божанске стваралачке силе, она је неуништива стварност и истовремено могућност за неслућено напредовање и усавршавање.

Ова истина о настанку света ни из чега и о две могућности запретане у постојећој стварности, од изузетног су значаја за човека и за одређивање његовог става како према самом себи тако и према тој стварности у којој настаје и живи, као и за проналажење основа на којима он почива и крајњих циљева и смисла како њега тако и свега постојећег. Уколико човек утемељи своје сазнање и усавршавање и смисао свог бића само на себи самом и на променљивом свету око себе он тиме неминовно стреми свом првобитном небитију, тј. тминама небића скривеним као могућност у тварном бићу, с обзиром на саму његову природу, насталу ни из чега. Сазнање могућности небића релативизује свет и човека и све оно што човек сматра за вредност и на чему се труди у току свог историјског постојања. Управо то и такво сазнање постаје све присутније у свести савременог човека. Као такво оно разара срж људске наде, ставља под знак питања културу, морал, васпитање и уопште живот људског друштва. Пристајање на, хајдегеровски речено, "постојање на смрт" и прихватање могућности небића као једине стварности, уништава свест о "урођеној лепоти" (Св. Григорије Палама) човека и света, као и саму ту лепоту.

Међутим, ово није једини пут који човек може изабрати и за који се може определити у свом животу и у својој историји. Путем вере, тога, по Преподобном Максиму Исповеднику, "недоказивог знања", којим се на тајанствен начин сједињује човек са Богом надумним јединством, открива му се једна друга могућност, много реалнија од ове прве, сакривена од времена самог стварања у свему ономе што постоји.

То је могућност бескрајног напредовања и узрастања свега створенога, нарочито разумних бића, дејством у њима присутне божанске силе и енергије. Творевина је по својој природи могућност за нешто више од онога што јесте. Та могућност јој је дата и задата, она је у њој присутна и запретана самим стваралачким божанским чином. Та могућност може бити схваћена, у одређеном ширем смислу, као онтолошка основа и предуслов **образовања**. Само стварање света представља неку врсту "образовања". Јер стваралачким божанским чином ништа добија своје битије, а то значи - свој "лик" и облик, свој "образ", истина још увек несавршен али пун чудесних могућности. Тако се првобитно створено "безобличје" ("а земља беше без обличја и пуста", Пост. 1, 2) образује и обликује, узлазећи од хаоса до космоса, од атома до човека.

Ово показује да је образовање, као "ка бољем напредовање" у природи целокупне творевине. Оно је онтолошки могуће, захтев је и могућност самог бића, у њему уцртана и усађена. Творевина је пријемчива за усавршавање. Сва стварност има у себи уписану жеђ, неки тајанствени и скривени ерос за савршенством, за пуноћом да трга "образа". Својом пријемчивошћу, обдареношћу и начином постојања творевина сведочи и о томе да је по природи погодна за обликовање, преображавање и раст. Та пријемчивост за раст се назире не само код органске него и код неорганске материје, а нарочито код човека као сабирног сочива целокупне твари и као бића створеног више од свих других бића - по образу и подобију Божијем. Да би нам то постало јасније задржаћемо се укратко на тој боголикости човекове природе, као предуслову и онтолошком темељу образовања и васпитања.

Антрополошке основе васпитања и образовања

Оно што је у стварању света и у творевини као таквој наговештено као онтолошка могућност "ка бољем напредовања" твари, долази до свог конкретног и пуног израза у начину стварања словесних бића од којих је човек постављен на граници светова: духовног и материјалног. Човек је по природи боголико биће, али истовремено тваролико биће. Савршенство је основно својство божанског Бића. Зато човек не би био истински боголик ако не би био пријемчив за савршенство. Бог Творац обликује од праха земаљског његово тело, удахњујући му, као вечно Слово Божије, и словесну душу. Тако је човек, по речима Св. Григорија Паламе, постао "после најузвишеније Тројице тројичка природа, као образ њен, њоме створен, више од свих других бића - уман, словесан и духован". Управо у тој тројичности се и састоји лепота људског лика и његова боголикост и богообразност. По истом Светитељу, ту своју боголикост човек је дужан не само да чува него и да је усавршава "вером, подвигом и слободом". То усавршавање и јесте остваривање задатог "подобија", запретаног у човековој природи као његова могућност. То опет показује да човек није створен довршен нити је створен као статичко биће, детерминисано оним што јесте. Човек као тваролико биће створен је као могућност за нешто више и нешто савршеније. Стварањем он добија не само битије него и неисцрпне могућности богаћења тог битија. Човек као тројично биће је и биће тројичног динамизма. Стварањем он добија "познајну силу, силу пријемчивости и силу богојављења". Човек, иако је, квантитативно посматрано, мали свет у великом свету, гледано по достојанству и каквоћи он је "већи свет у маломе", или у правом смислу - **велики свет**. Постоје три основна разлога због којих је он у правом смислу речи - велики свет. Први разлог: у њему као психофизичком бићу, сабрана је као у својој жижи, сва тајна творевине Божије; други разлог: као словесно биће он поседује у себи и нешто више и савршеније него сва творевина заједно; трећи разлог: као биће створено "по образу и подобију" Божијем он је призван да собом уздигне творевину до самог Бога и да постане обиталиште Свете Тројице, постајући, својом слободом и Божијим даром, и сам Бог свих светова, тј. свесветија.

Из реченога се даде закључити да је човек не само створен "по образу" Божијем, тј. не само што се тиче своје природе и устројства свога бића, него и што се тиче његовог коначног циља, оствариваног његовом делатношћу у оквирима простора и његовог историјског времена. То са разлогом што је он по природи многосилно тројично биће и као такав неизрецив "лик и подобије" свесилног Тројичног Бога.

Да је човек заиста много динамично и многосилно биће, како у односу према свету у коме се рађа и који га окружује тако и у односу према самом себи и према своме узрастању и усавршавању, то је једна очевидна чињеница у коју не сумња ни једна озбиљна антропологија. На вери у људске моћи, тј. на уверењу да је човек по својој природи, и као јединка и као заједница, способан за нешто више и савршеније, заснива се сав динамизам људске историје, па према томе и свака врста истинског васпитања. Разлике се појављују у покушајима објашњења тог динамизма, његовог порекла, његовог циља и крајњих домета и граница. Једни га прихватају као антрополошку датост, не упуштајући се у питање његовог порекла, и на основу њега изводећи практичне закључке и усмеравајући човеков живот и развој уопште; други, нарочито у новије време, објашњавају тај динамизам **натуралистички**, утемељујући на антрополошком натурализму, разноврсне натурализме човековог практичног живљења, па и педагошки натурализам, схватајући га као основу васпитања и образовања. Није мало ни таквих који тај динамизам људске личности објашњавају трансцендентном узрочношћу: међу њих спадају многи философи, како стари тако и нови. Природно је да се такво њихово схватање одражава и на њихово поимање васпитања и образовања. Међу таквима посебну групу чине они мислиоци и педагози који признају трансцендентну узрочност света и човека али им истовремено приписују самосвојни аутономни развој (деисти, присталице европске просвећености и др.). По њима узрок човека и света је - ван света, али се свет и човек развијају аутономно, по својим законима, без мешања самог Узрочника. Толико до недавно у свету раширени **марксизам**, премда се у суштини своди на натурализам и материјализам XIX века, има ипак једно своје специфично објашњење човековог динамизма и уопште динамизма људске историје. Марксова теза по којој је "рад створио човека" да је, иако упрошћено, увид не само у основе марксистичке антропологије и социологије него истовремено и марксистичке педагогије. Човек схваћен као производ свога рада и друштвених односа јесте биће које се као такво само остварује првенствено у оквирима историје: он је по преимућству историјско биће, а његов развој и његов динамизам - историјски развој и динамизам. Могло би се рећи да је по таквом схватању човек биће које не постоји: он је биће које се ствара и које настаје, само остварујући се у оквирима историје. И као што је деизам заговорник аутономности света и човека у односу на Бога тако је, у одређеном смислу, и марксизам заговорник аутономности историје и човековог историјског развоја у односу на природу. Том аутономношћу марксизам би хтео да ослободи човека и његов историјски развој од природне нужности и детерминизма (ова тенденција је нарочито дошла до израза код егзистенцијалиста, као што је на пример Сартр, марксистичке оријентације). Но само остваривати се ван природе и без Бога значи претварати се у **утвару односа** и на крају неминовно постати, и поред свих прометејевско-утопијских напора, плен истог оног природног детерминизма од кога се бежало, без обзира на краткотрајно постизање свести о природно историјској нужности која влада стварношћу и без обзира на покушај да се она усмери и преовлада људским трудом и радом, на плану човекове историје и развоја јер, историја без мета историје претвара се неминовно у привид и утвару; природа без слободе на своме почетку, тј. схваћена као **вечно кружење истога**, а не као творевина божанске слободе и без словесности свога устројства и свога назначења, постаје неминовно мртвачница, како човека и свих других бића тако и целокупне њихове историје. При таквом стању ствари

и људски динамизам, природни и историјски, губи сваки разлог свог постојања, већ унапред осуђен на смрт и бесмисао.

У Хришћанству човек се открива као биће отворено и у односу на његов почетак и у односу на његов крајњи циљ. Пре његовог почетка постоји божански бескрај; у његов почетак је уграђена божанска слобода. Он као динамично биће створен је "по образу" неизрециве тајне Божије. Као такав он је, битијно и сазнајно, пријемчив за бесконачност те Тајне. И још више од тога: По учењу Светих Отаца он је, по своме устројству и назначењу, биће способно да се сједини **ипостасно** са самим Богом. То значи да је човек по својој природи биће способно за бесконачност (Capax Infiniti), тј. биће пријемчиво за Бога (Capax Dei) или по речима о. Јустина Поповића - биће створено као потенцијални Богочовек. Према томе, човеков динамизам и његове могућности утемељени су на Божанској стваралачкој слободи и вечној замисли о човеку и на човековој пријемчивости за ту слободу, као и на његовој способности да својим слободним двигом и подвигом оствари ту божанску замисао о себи. Божија љубав и вечна слобода су призив из недоступних дубина човеку и његовој слободи, призив и позив, на његово бескрајно синергетско усавршавање. Задата богочовечност, садржана у стварности "по подобију" Божијем, и у њој запретана могућност бесконачног усавршавања, сведоче да човек није створен као савршено и завршено биће и да се његова "историја" не одвија само у оквирима времена и простора. Словесно (логосно) му је порекло и устројство, словесно и назначење, зато је и његова историја словесна, смисаона и живоносна. Та и таква његова историја може с правом бити схваћена као историја његовог **образовања** и његовог раста. То образовање и раст нису само биолошке природе премда је и биолошки развој органски повезан са њима. Ради се о целовитом расту који се постиже кроз свестрано обликовање и васпитање људске личности, кроз пуни преображај човековог лично-саборног и космичког живљења. Првобитно стање у коме се човек налазио по стварању било је детиње стање (по Св. Иринеју Лионском човек је створен као одојче, зато је тако лако и пао у грех) али истовремено и стање бременито бесконачним могућностима. Те могућности по образу Божијем створеног човека се пројављују и остварују кроз прерастање "образа" у "подобије" Божије а "образ" и "подобије" и динамички однос међу њима представљају собом онтолошки темељ човековог образовања и васпитања као и његовог развоја уопште. Тај динамични однос опет између "образа" и "подобија" Божијег у човеку по својој природи је богочовечанског карактера и може бити схваћен исправно једино у светлости Богооваплоћења. С обзиром пак на истакнуту присну повезаност која постоји између боголикости човекове природе и вечне замисли Божије о човеку, и његовог образовања, постаје очевидно да је и прави смисао васпитања могуће схватити, у светлости тог истог оваплоћења Бога Логоса, као Алфе и Омеге свега постојећег.

Без овог уског и присног повезивања учења о човеку и његовом назначењу са тајном Богочовека хришћанска антропологија би била потпуно несхватљива и неразумљива, а с друге стране, оваплоћење Бога Логоса, без његовог повезивања са самом човековом природом и са крајњим назначењем човека, такође би остало непојмљиво и необјашњиво. Кроз то органско повезивање човекове личности и тајне Богочовека, човекова човечност се открива истоветном са Христовом бого човечношћу, боље речено она се показује као могућност и припрема за постизање и испуњење човека богочовечном Пуноћом, у Христу оствареном и виђеном.

Богочовек као алфа и омега васпитања

У тајни Богочовека се остварују и откривају бескрајне могућности човековог раста, заложене у његовој природи, показујући се као могућности све дубљег уподобљења Богу и ипостасног јединства са Њим. Тајна Христа се открила када је

"дошла Пуноћа времена" али је она припремана још пре настанка света, од вечности, а започета да се открива самим настанком света и човека, уцртана у свету и човеку као њихов узрок и крајњи смисао и циљ. Основно сазнање библијске и светоотачке мисли јесте да је свет кроз Њега и због Њега постао и да се Њиме и у Њему човек не само спасава од греха, зла и смрти него и задобија првобитно задату пуноћу свога бића, свога добробитија.

Иако су стварање света и човека као и уопште Божији домострој дело целе Свете Тројице, ипак личност Бога Логоса у том домострoју промишљања, спасења и обожења свега створенога заузима посебно место. Пре свега Бог Отац ствара свет вечним Логосом својим и то првобитно стваралачко присуство Бога Логоса у тварном свету, чудесно је предображење будуће тајне Оваплоћења. То нарочито важи, као што је већ истакнуто, за стварање човека: могућност Богооваплоћења је заложена у самој човековој природи, с обзиром да је човек створен потенцијалним Богочовеком. То значи да је откривење и остварење пуноће човекове личности могуће тек у откривењу пуноће Логоса Божјег у човеку. То остваривање човека као личности се врши на путу и двигу од простобитија, преко добробитија, до вечног добробитија. "Простобитије"је једноставно постојање човеково, слично постојању осталих твари и бића, које је само припрема и предуслов за "добробитије" - постојање у добру. Пуноћа пак добробитија дарује се човеку управо кроз оваплоћење Бога Логоса. Овај богочовечански смисао и карактер људског бића од Светих Отаца нарочито разрађује Преподобни Максим Исповедник. Више него било ко други он подвлачи у свом учењу чињеницу да је Бог Логос од самог почетка света припреман за Оваплоћење, као што је и сам свет припреман за сједињење Бога и човека, божанске и човечанске природе. Без тога сједињења је немогуће остварити освећење, просвећење и обожење свега створенога. Оваплоћење Бога Логоса се тиме открива као срж и најдубља тајна створенога света, како на плану његовог постанка и у њему заложеног његовог коначног смисла и циља, тако и на плану његовог искупљења и спасења, и на крају - његовог обожења.

Бог је створио свет и човека и откривао му себе и јављао и општио са њим, са крајњим циљем да у том свету постане човек; човек је зато створен да би се Бог у њега Оваплотио тиме га обожио. Пошто је "Образ" по коме је човек створен управо вечни Логос Божји, исти онај Логос који се и оваплоћује, то се и тајна свето тројичног Домостроја открива и врши у свету као "тајна Христа", коју Апостол Павле назива - "великом Тајном побожности" (Еф. 3, 4. 9; Кол. 1, 27; 2, 2; 1. Тим. 3, 16). Исти Апостол говори о "градњи" ("домострoју") "тајне скривене пре векова у Богу" и њеном откривању. Историја света је за њега историја Божијег "домостроја": свет и човек су саздани да буду "дом" (= Црква) Божија, обиталиште Божије. Човек је "место" неизрецивог богојављења и откривења Божијег лика.

Треба истаћи још једну основну хришћанску истину: Христос није само откривење Бога већ истовремено и откривење и остварење правог човека. То потврђује између осталих Светих Отаца и Св. Иринеј Лионски. По његовом схватању пре Христовог оваплоћења само се говорило да је човек створен по образу Божијем али се то није могло и показати и то управо стога што је Логос, по чијем Образу је човек створен - био невидљив. Зато је човек тако лако и одбацио своје подобије. А када је Логос Божији постао тело, обадвоје је потврдио: показао је истински и **икону**, поставши сам оно што је била његова икона (образ), и подобије учинио сигурним, сауподобивши човека невидљивом Оцу. То откривање вечног Логоса у човеку и Његове вечне славе, и човеково прослављење Богочовеком, представља скривену суштину прошлости, садашњости и будућности света и човека. Зато с правом каже Преподобни Максим Исповедник, говорећи о Христу Исусу и његовом оваплоћењу: "Ово је велика и скривена тајна; то је блажени циљ ради кога је све створено; ово је од

почетка стварања предвиђени божански циљ кога кад описујемо кажемо да је он заложени циљ ради кога све постоји, а он ни ради чега. Гледајући на тај циљ, Бог је произвео суштине бића. То је по преимућству коначни циљ Промисла и онога о чему се промишља, сагласно коме је у Богу оглављење (рекапитулација) свега онога што је он створио".

Ако, дакле, човеков историјски развој и напредак не може бити правилно схваћен ван антропологије и антрополошког утемељења, онда ни сама антропологија не може бити правилно утемељена без ове и овакве њене богочовечанске димензије. Ова пак богочовечна тајна човековог бића од пресудног је значаја за утемељење васпитања и образовања, као и њихових метода и коначног циља. У светлости те тајне човек је по природи и по призвању богочовечно биће; богочовечан је и његов етос, односно његова нарав, богочовечно и његово образовање, као пут и начин задобијања тог етоса и остварење човековог крајњег циља. У тој светлости посматрано, васпитање није само нешто што се односи на етичко усавршавање, као што ни образовање не представља само стицање знања и образовања ума или просто припремање човека за што боље и ефикасније обављање практичних животних циљева и послова. Очишћење човека од греха, таме и незнања, као и стицање врлина, односно врлинско усавршавање, само су припрема за крајњи циљ васпитања: питање човека са Богом као Хлебом живота и са Божијим савршенствима. Крајњи, дакле, циљ васпитања је човеково сједињење са Богом, а образовања - обликовање Бога у човеку односно **образовање** Христовог лика у њему и тиме његово прослављање и **образовање** његовог вечног боголика. Из реченога је очевидно да је крајњи циљ и смисао васпитања и образовања - човеково обогочовечење и да је човек створен као "прелазно" биће, од човека ка богочовеку, од човечности ка богочовечности.

Тај вечни циљ задат и постављен човеку као његова крајња мета даје и прави смисао све људске историје и историјског живота људске заједнице. С обзиром пак на устројство самог човека и устројство живота уопште, тај циљ се остварује не засебно и индивидуално него увек у **заједници**. Јер **заједница** је у природи човековог личног и друштвеног, као и космичког живљења. Човек је по природи и по назначењу **еклисиално** односно **црквено** биће, тј. саборно и сабирно биће. Ту његову црквеност и саборност назрео је још древни хеленски философ Аристотело назвавши га "друштвеним бићем". Хришћанско Откривење и искуство даје тој "друштвености" човековог бића пуни смисао и открива његово право значење и то управо кроз то разоткривање човековог еклисиалног карактера.

Еклисиалност, црквеност, шира је и дубља од "друштвености"; друштвеност се мање више исцрпљује биолошко социјалном димензијом, или у најбољем случају биолошко социјално-етичком. За разлику од те друштвености као социјално-етичке димензије човековог постојања, црквености саборност човековог бића, засноване на начину човековог постанка и на тајни Богооваплођења, обухватају собом, поред социјално-етичке димензије, још и битијну, логосну (егзистенцијално-онтолошку), космичко и историјско-есхатолошку пуноћу саборног, богочовечног живљења.

Та саборна пуноћа човековог богочовечног живљења настаје и остварује се кроз човеково заједништво са Богом, са другим човеком и са светом. То заједништво би се без двоумљења могло назвати **тројичним синергизмом**, који се показује и открива као историјско есхатолошки начин постојања света и човека, изнедрен неизрецивом љубављу Свете Тројице, као њена "слика и прилика". Без познања истине о Светој Тројици остаје за увек непојмљиво устројство и живот света и човека. Тројични пак синергизам као начин постојања света и човека управо води том познању и у њега уводи. Као такав он може и треба бити посматран и као основа и метод истинског васпитања и образовања.

Тројични синергизам као основа васпитања

Рекли смо да је човек по својој природи и по своме назначењу еклисиално, црквено саборно биће. Његову **црквеност** потврђује пре свега Богочовечна тајна на којој почива и којој стреми. Но, конкретније, у чему се састоји та еклисиалност његовог бића и његовог вечног назначења? Човек је биће "сабрано" и обједињено од психофизичких сила, али његова еклисиалност сеже и много дубље и шире од тога. Он је еклисиално биће са разлога што обједињује у себи духовни и материјални свет; онтолошки и историјско-есхатолошки еклисијалан је због стваралачког присуства и дејства у њему светотројичних божанских сила и благодати Духа Светог, еклисијалан је и по томе што поседује јединствену природу са свима људима као и заједничко призвање у склопу свега људског рода и свега постојећег на узрастање и ону есхатолошку стварност и стање које Преподобни Григорије Синаит назива - "Богочовечанско стање Сина".

а) Као психофизичко биће човек сабира у себи духовни и материјални свет, он је жижа у којој те две реалности постају двоједна стварност. Као такав он је обдарен многим својствима и психофизичким силама, од којих су најважније: ум, воља и осећање. Само хармоничним развојем и усаглашавањем свих тих својстава и психофизичких сила човек остварује свој пуни лик и своје назначење. Тај хармонични развој човека, с друге стране, неостварив је без његовог правилног васпитања и образовања.

б) Присуство светотројичних сила и благодати Божије у човеку је нешто без чега је он као биће незамислив. Без благодати Божије човек не може бити прави и потпуни човек. Њена антрополошка неопходност показује да васпитање није само резултат људског напора него и божанског благодатног дејства. Не васпитава се и не образује само човек својим трудом и радом (иако то ни без њих не бива), него се васпитава и образује и божанским дејством и благодаћу. Васпитање се управо заснива на том синергизму човекових психофизичких сила и освећујуће и просвећујуће благодати Божије.

в) Тај синергизам, сарадња између човека и вечне божанске благодати остварује се не просто на индивидуалном плану него увек у оквирима заједнице. Заједница пак се заснива на једноме Творцу и на јединству људске природе, на заједничком живљењу у истом свету и на јединству Духа и богочовечанског призвања свих људи и твари свих времена. Човек је по природи упућен на Бога као свога Творца и Промислитеља, на друге људе и друга бића и твари око себе. То значи да он нити постоји нити може постојати сам за себе. Без **другога** он је без себе самога и без своје исконске лепоте, неспособан за историјско есхатолошко усавршавање и пуноћу битија. Зато се и каже за човека да је он **биће које постоји у односу**. Но тај његов однос се не исцрпљује само природном односима, па ни социјалним и друштвеним, још мање "производним односима" (на које човека своди савремени марксизам). Сви ти односи заиста конституишу и "граде" човека, али је он биће које није њима ограничено и на њих сведено. Он је по природи биће које **из-ступа** из свих тих односа, отворено за још један скривени однос, који, иако најскривенији и најнепознатији, представља вечну тврђу и њега као бића и свих његових односа. Њиме заједница бића и људи постаје нераспадљива и неразорива заједница, он је унутарња невидива веза и свеза свих бића и твари и њиховог заједничког живљења и општења, како у времену тако и у вечности. То је уствари онај први и последњи однос, преко кога целокупна творевина не само задобија своје битије, него га и одржава и чува, узрастајући њиме и кроз њега и прерастајући у "ново небо" и "нову земљу", на плану есхатона. То је однос и заједница која постоји и која се остварује између Бога и човека, између Творца и творевине;

заједница која задобија своју пуноћу у тајни Богооваплоћења, као "несмешивог и нераздељивог, неразлучног и неизмењивог" јединства божанске и човечанске природе, у Христу Исусу, Сину Божијем и Сину Човечијем.

Синергизам којим се човек остварује називамо тројичним са два разлога:

а) Човек јесте оно што јесте и постаје оно што треба да буде, кроз динамични сусрет са Богом, са ближњим и са природом; отуђи ли се од Бога, од ближњега и од заједнице са њима, или од творевине у којој се рађа и са којом је органски везан, - он се отуђује од себе самог.

б) У том заједништву Бога, човека и природе и начину на који се оно остварује, открива се неизрецива тајна Свете Тројице и светотројичног дејства, којим се та заједница и обликује, као његова "слика и прилика". Тако посматрана тројична заједница тварног бића, укорењена у Светој Тројици, задобија и открива своју онтолошку и есхатолошку раван, поред оне природно социјалне и друштвено етичке, које су видљиве и опипљиве, али којима се очевидно не исцрпљује садржај људског живота. У њима и преко њих се тај дубљи садржај доживљава и открива, постајући људима близак и доступан.

Истинско васпитање је незамисливо без тог и таквог тројичног синергизма. Поред припреме за свакидашње решавање природно социјалних и друштвено етичких проблема, поред омогућавања стицања знања, оно има за циљ да кроз све то обликује вечни човеков лик, осмишљујући у њему целокупни практични и свакидашњи живот, и целокупну историју. Тројични синергизам је синергизам "двојице или тројице" сабраних у Христово име. Заснива се на слободном прихватању другога и на отворености за другога. Само кроз то прихватање другога и отвореност за другога и за сва бића, човек може истински постојати. Отуда, с правом тврди Владимир Соловјев да се корен лажног постојања налази у непробојности за другога тј, у узајамном искључивању бића једног "другим, као што и истински живот значи: живети у другом као у себи, налазити у другом позитивну и безусловну пуноћу свога постојања.

Тројични синергизам показује да човек није биће одређено и детерминисано слепом судбином и да није биће које пасивно посматра збивања у природи и историји. С обзиром на могућности у њему запретане и на дар слободе он је биће које свесно и слободно учествује у тим збивањима и утиче на њих, биће које је способно да их мења и обликује. Он нити је слепа играчка неког божанства, како су га сматрали неки философи, нити је опет материјал којим се природа и историја служе. У историји се он јавља као стваралачко биће, обдарено изузетним динамизмом. Тај динамизам се код њега пројављује и онда када се испољава као разорна сила, тј. и онда када човек твори дела зла и таме, наместо дела добра и светлости. Човек и тада "сарађује" али не више на прави и градитељски начин. Отуђујући се од сарадње и општења са Богом као својим Извором, он у том случају сарађује са демонским начелом и са силама зла у историји, изграђујући антибожну заједницу обезличења и обезображења, доводећи тако у неприродни положај и стање како себе тако и свет око себе.

Тројични синергизам се утемељује на унутрашњем јединству целокупне постојеће стварности, а то значи и на јединству које постоји између човека и космоса. То јединство свега створеног није нешто статично и окончано: сва творевина на тајанствен и динамичан начин стреми своме савршенству и циљу. Тако постоји првобитно природно јединство човека и света, које се, као несавршено, у историји усавршава и развија, дејством и присуством Божијим и својим сопственим двигом и уздизањем. И то првобитно јединство је јединство човека и света као творевине у Богу као Творцу и Промислитељу. Као такво оно је дар. Урођено стремљење у човеку и свету за још дубљим јединством, такође у Богу, претпоставља и захтева, да би се остварило, сарадњу (συνεργία) разумних тварних бића, и то њихову слободну сарадњу

са Богом, како би се Божији план о човеку и свету остварио и оживотворио. Та сарадња води све дубљем прожимању и уједињавању тварних бића међу собом као и њиховом све приснијем општењу и сједињавању са Богом, као коначним циљем свога савршенства. Што је јединство тварних бића дубље то је и њихова црквеност израженија, и обратно, уколико се тварна бића више удаљују једно од другог, то она, дезинтегришући се међу собом, постају све нецрквенија, и тиме све бесловеснија.

Постојеће јединство међу тварним бићима и њихово стремљење ка још приснијем и савршенијем јединству, и уопште њихово стремљење ка савршенству, не могу ни у ком случају бити схваћени као неки слепи механички процес. Ако би се ту радило о слепом и механичком процесу онда не би могло бити чак ни речи о синергизму било какве врсте, најмање о тројичном синергизму. У том смислу треба схватити и природне науке: оне су огромни људски подвиг заснован на Божијој заповести о "владању небом и земљом", тј. на урођеном владалачком човековом дару.

Невидљива потка тог јединства и тог динамичног кретања ка пуном јединству и савршенству јесте тајанствени дар слободе. Јер само постојање свега постојећег дар је божанске слободе; у њему као таквом слобода је присутна било као зов (потенцијално) и као могућност или као коначни циљ кога треба остварити и који је могуће остварити. Присуство божанске безграничне слободе у коренима битија као таквог, нарочито у човеку као словесном бићу, предуслов је све дубљег ослобађања битија од његових граница и његове детерминисаности тварношћу и све већег продубљивања и усавршавања слободе разумних бића, а тиме и њиховог **образа**. Бог се слободно дарује човеку и твари; човек слободно прихвата то божанско даривање, урастајући у њега и узрастајући њиме, овладавајући творевином око себе и тварношћу у себи.

Образовање се, дакле, може засновати и заснива се само на том и таквом слободном синергизму. Без могућности слободне сарадње и без остваривања те могућности, васпитање и образовање не би се ни по чему разликовало од било каквих механичких процеса у природи. У крајњем случају сводило би се на дресуру или пуку игру са човеком и око човека у границама његовог кратког и пролазног природно историјског трајања и ишчезавања. Овоме треба додати на крају да је првобитна заповест Божија, дата **човеку** у Рају, била управо Божији призив човеку на овај и овакав тројични слободни синергизам, ради остварења творевини и човеку задатог циља. Зато је нужно да се у наставку излагања задржимо на васпитном значају те прве заповести Божије. На њој се треба утолико пре задржати, зато што је управо она од самог почетка схватана као негирање баш тог основног предуслова човековог развоја и напретка о коме је било речи, тј. као негирање слободе људске личности и човеково ограничење. Такво тумачење, подметнуто прародитељима човековим и њима прихваћено, било је суштина демонске обмане у Рају; на њему се заснивао и заснива сваки бунт човеков кроз историју уперен против Богоцентричности човековог бића и достојанства а кроз то и против богоцентричности његовог образовања.

Васпитни карактер прве божије заповести

У чему је била суштина и какав је био садржај прве Божије заповести? Који је и какав био њен циљ? Да ли је њена суштина била забрана и ограничење, како сваку заповест, па и ову божанску, схвата огреховљени ум палог човека или је њена суштина била нешто сасвим друго?

Заповест о неједењу са дрвета познања добра и зла имала је за циљ да открије човеку његову праву меру и да му покаже да је слободно опредељење за живот или смрт његово призвање. Заповешћу је Бог пред човека ставио пут живота и пут смрти. Њено држање, храњење њоме, као вечном Речју, која излази из уста Божијих, значило је бесмртност за људску природу; њено гажење значило је победу смрти над човеком и

лишавање човека Хлеба живота и богопознања. То значи да заповест Божија није значила ограничење него пуноћу, призив на пуни и савршени живот. Као таква заповест је била призвање човека на слободну сарадњу са Богом. Човек није створен да буде пасивни прималац божанских добара и божанског вечног живота него да преко динамичног синергизма остварује свој коначни циљ и пуноћу, постајући тако Божији састваралац у односу на себе и свет око себе.

Заповест је била позив човеку на врлину и подвиг, којима, по речима Преподобног Таласија Ливијског, по самој природи ствари - следи живот, као што гажењу заповести следи помрачење и умирање ума и на крају - смрт самог човека, и духовна и телесна (Добротољубље, В, 225, 4849). И по другим Оцима Цркве врлина је пут који води у живот. И не само то. Сам Бог је сакривену својим заповестима, по речима Преподобног Марка Пустињака, тако да они који га траже, наћи ће га аналогно труду и напору који улажу у то тражење, тј. аналогно њиховој врлини и подвигу (Добротољубље, А, 107, 190). Извршена заповест и у врлину претворена означава сусрет са Богом и општење са њим је само скривеним у својим заповестима него на опиту доживљаваним као "све савршена врлина" (Григорије Нисијски, Мојсијев живот, ПГ 44, 301 А). Тако, творећи заповест, човек извршава заповеђено и задобија врлину, уподобљује се Богу као "савршеној врлини", откривајући и доживљавајући самог Господа "као суштину свих врлина" (Преп. Максим Исповедник, ПГ, 91, 1081 Д).

Откривањем у заповести и њеном испуњењу тог дубљег, не само етичког него и онтолошко-антрополошког и теолошког смисла, сазнајемо да је божанска и живоносна заповест уствари "свесвета божанска воља и замисао о човеку и свет, и пут којим се остварује та божанска воља и замисао" (ср. Преподобни Филотеј, Добротољубље В, 279, 16). Божанска **воља** о човеку означава божанску замисао о човеку, она значи вечни, безгранични богодани циљ човековог бића. Заповест је путоказ томе циљу, призив на усаглашење бесконачне божанске воље са људском вољом и слободом, како би људска воља кроз то слободно усаглашавање открила и омогућила човеку остварење тог у Божијој вољи запретаног и сакривеног вечног циља човековог постојања. Као такве, заповести Божије су, и то једино оне, "светлост и живот" (Добротољубље Г, 238, 11), нешто чиме човек постаје истински и пуни човек, чиме проналази у себи и чиме остварује свој вечни циљ и назначење. Нема ничега саприроднијег људској природи од божанске заповести; заповешћу се разоткрива људска природа и открива да је врлина, тј. живот по Богу и у Богу, једини природни и нормални начин људског постојања. Врлина као плод извршења заповести и као уподобљење Богу представља унутарњи ритам човековог живљења и узрастања. Извршење заповести и стицање врлина постају нешто тегобно и мукотрпно само за ону природу која се потчинила и која је поробљена неприродним стањем. Тегоба је у ослобођењу од тог неприродног и помраченог стања људске природе а не у самој заповести или врлини. Зато када се у Новом Завету говори о путу који води у Царство небеско као "уском и тегобном", то се односи на почетни стадиј врлинског живљења, коме је својствена борба против огреховљеног и помраченог стања човекове природе; за оне који су на том путу напредовали, јарам заповести се открива као "благ" и бреме врлине "лако" (ср. Мт. 7, 13; 11, 30). Тај први степен који захтева творење "дела правде", на коме се човек дотиче врлина на спољашњи начин, тј. само њиховог "тела", има по преимућству карактер "етичке педагогије". Етичка педагогија припрема човеков ум и човеково биће уопште за дубље просветљење, за познање унутарњег смисла и словесности (логоса) самих заповести, а то управо значи да она припрема ум за познање саме Истине. Кроз, стицање унутарњег смисла заповести задобија се истинско знање, човек постаје истински просветљено биће. Заповест тако постаје "светлост стазама његовим" и просветљење ума његовог (ср. Преп. Максим, Добротољубље В, 112, 1415).

Преподобни Максим Исповедник не говори овде случајно о врлинама као о храни и питању, храњењу човековом. По њему, човек хранећи се, творењем дела, "телом врлина", уздиже ум истинском знању, заснованом на искуству, које се црпе из сусрета са самим Извором истине и знања, односно из општења са самом Истином. Но извршење заповести Божије не само што даје човеку истинску храну, питајући га и тиме васпитавајући и припремајући етичком педагогијом познању Истине; не само што је она "пут који води у живот" и који узводи човека као смртно биће - вечном и бесмртном животу; поред тога заповест Господња учи човека **благословеној** (εὔλογον) **употреби ствари**. То значи: заповест не само што открива Бога као истину, дајући право знање о њему и узводећи општењу са њим, она омогућује човеку да успостави и правилан однос према целокупној творевини, откривајући му њену унутарњу тајну и смисао. Благословена употреба творевине и свих ствари у њој јесте само она употреба која је сагласна божанској вољи и оном циљу који је Бог творевини подарио, саздавши је силом свога **благослова**, тј. силом своје Божанске речи. Благослов који почива на творевини и који је скривен у творевини истоветан је са благословом дарованим човеку у **заповести**. Обоје су истовремено благослов и заповест, израз божанске воље, како по природи и устројству тако и по смислу, циљу и вечном назначењу. Сагласно том божанском **благо-слову**, творевина и човек нити су самоникли, нити су самосврха. Схвати ли човек творевину као једини извор живота, лепоте и знања, он је неминовно претвара у "дрво познања добра и зла". Хранећи се са тог "дрвета", тражећи у њему лепоту и знање, тј. употребљавајући творевину на **неблагословен** начин, супротно Божијој заповести, човек губи право знање о творевини и могућност стицања тог знања; он умире и постаје слеп, погружавајући кроз себе и саму творевину у таму и смрт. Газећи заповест човек губи божанску светлост и знање које су суштина саме заповести, у којима се види и открива унутарња светлост и смисао свега постојећег. Тако се свет који је по својој природи и назначењу сведочанство Божијег дејства, присуства и славе, претвара у непробојни зид и непрозирни идол, коме човек почиње да се клања као своме Творцу. Благословеном, међутим, употребом творевине, сагласном Божанској заповести, иста та творевина почиње да "приповеда славу Божију", да води и узводи Богу, приводећи човека својом унутарњом истином и словесношћу вечној Божанској истини и вечном Слову (Логосу) Божијем.

Значи, не само што творење заповести открива у њој скривеног Бога и приводи њему, него и благословена, сагласно заповести, употреба творевине, као човеков синергизам са њом, чини творевину богојавном и богоблаговестећем. Ево како Преподобни Максим Исповедник објашњава тај просветни и просвећујући карактер божанске заповести: "Бога и Оца Бог Логос, тајанствено је присутан у свакој својој заповести. А Бог и Отац, цео је недељив, у целом своме Логосу по природи. Према томе, онај који прима божанску заповест и који је твори, у њој прима Логоса Божијег. Онај пак који је кроз заповести примио Логоса, кроз њега је заједно примио у њему природно почивајућег Духа. Јер је речено: "Заиста вам кажем, онај који прима Онога кога ћу послати, мене прима; а ко мене прима, прима Онога који је мене послао (Јн. 13, 20). Отуда, дакле, онај који је заповест примио и извршио је, примио је у себе тајанствено Свету Тројицу" (Добротољубље В, 8283, 81).

У чему се, дакле, састоји васпитни карактер божанске заповести? Састоји се у горе наведеној, њој својственој, етичкој педагогији којом се припрема човеков ум за дубље просветљење и познање Истине. Она такође васпитава човека учећи га благословеној употреби ствари и правилном приступу природи у целини, са којом је човек органски везан самим својим настанком као и својим историјским живљењем у времену и простору у недрима те исте природе. Без правилне употребе света у коме човек живи и без успостављања правилног односа према целокупној творевини, као и

без познања њеног смисла и циља, човек не само што није у стању да позна себе самога, него ни да одгонетне и оствари свој сопствени смисао и циљ. Та "благословена употреба ствари" условљава васпитање и човеков раст природом али га не ограничава и не исцрпљује њоме и у њеним оквирима. Она посведочује и потврђује да човек јесте природно биће, али не и природом апсолутно затворено. И он и природа су благословом Божијим створени али истим тим благословом и заповешћу и отворени за даљи раст и превазилажење себе самих у нове божанске бесконачности. У нововековном тзв. научном приступу природи и из њега насталом педагошком натурализму, човек се налази стално у тој непрестаној опасности да изгуби осећање управо за ту отвореност човека и природе и за њихове вечне хоризонте. Не благословена употреба себе и творевине, боље речено - злоупотреба, и састоји се у том самозаљубљеном затварању човековом у себе и у природу и постављању човеку и његовом свету безизлазних граница. То ограничење човека и света неминовно поставља и васпитању непремостиве оквире, на које је осуђена не само човекова природа него и његова целокупна историјска делатност, па према томе и она која се тиче васпитања и образовања.

И на крају, заповест божанска васпитава и тим својим унутарњим скривеним садржајем. Божанска тајна присутна у заповести привлачи својом дубином и лепотом, тајанствено и изнутра обнављајући и препорађајући својим благодатним присуством и дејством човеков ум и срце. Овоме треба додати да не само етичка педагогија него и благословена употреба творевине имају уствари за крајњи циљ управо ово тајанствено примање у себе Свете Тројице. И једна и друга су само припрема за овај коначни циљ који и њима, и самом васпитању и уопште човеку и његовом делању, даје вечно значење и непобитно осмишљење и оправдање.

Васпитни карактер Божије заповести састоји се, као што смо рекли, и у васпитању преко ње човекове слободе како би се она уподобила божанској вољи и слободи. Заповест је била и остала нека врста распећа човекове слободне воље и кроз то њено сазревање и утврђивање у Добру. Тако посматрана заповест открива свој **крстоносни** карактер, она је прва проба и **крст** за човека. Њоме је још у Рају била предуказана тајна Крста и уз то указано човеку да се до Истине допире и она се чува само слободним подвигом и слободним опредељењем за њу. У могућности тог слободног опредељења се скрива истинско људско достојанство. Само улажући свој труд и слободни подвиг човек задобија обожење, кроз сједињење са Пресветом Тројицом, постижући тиме и крајњи циљ васпитања и целокупног свог историјског делања. Слобода воље се тако показује и открива као корен и могућност истинског човековог напредовања и раста, али, с друге стране, као што ћемо видети из даљег излагања, и као корен човековог помрачења и пропасти, тј. као узрок његовог обезбожења.

Пад у грех као обезображење човека

Једна од основних истина хришћанске антропологије јесте библијско учење о **прародитељском паду**. Сагласно том учењу, боље речено благодатном искуству, стање у коме се налази човек и његова природа у његовој историјској датости, није природно стање. Историјски конкретно ми се сусрећемо са палим човеком; знање о здравом, неисквареном људском лику, онаквом какав је он изашао из руку Божијих, црпемо из Откривења. Историјски опипљиво и јасно тај првобитни и здрави људски лик поново нам се открива и блиста тек у тајни Богочовека Христа. Но и појава самог Христа је везана за човеков пад и његово ослобођење од палог стања, као и за обнову у човеку првобитне бого ткане лепоте његовог бића. Са разлога човековог пада и сам Бог, поред својстава Творца и Промислитеља, преузима на себе и својство **педагога**. Циљ Божије педагогије је спасење човека од греха и његових последица. Јер тек онда када се човек

избави од греха, таме и смрти, биће у стању да остварује у себи и у свету око себе свој првобитни Циљ и смисао. Спасење је враћање човеку његовог првобитног здравља. То се постиже Божијом педагогијом и човековим подвижничким усвајањем те Божије педагогије.

Човекова богосличност, дарована му приликом његовог стварања "по лику и по подобију Божијем", она његова потенцијална богочовечност и црквеност његовог бића, били су човековим гажењем Божије заповести и његовим падом у грех, замрачени и поремећени. Тако је било неопходно да у Божанско промишљање о човеку и свету уђе још један изузетно важан моменат, као предуслов остварења првобитног циља творевине. То је управо тај сотириолошки моменат. Спасење значи оздрављење од болесног стања и избављење од последица тог болесног стања. Васпитање које нема у виду и које не претпоставља то трагично стање у коме се налази човек и његова природа, и које, напоредо са образовним, нема и тај сотириолошки карактер, никада неће бити у стању да открије и да даде прави и пуни људски лик. Такво васпитање ће неминовно трпети неуспех, суочавајући се увек изнова и неочекивано са тамним дубинама људске природе, неприродним за саму природу, али ништа мање присутним у њој и делатним као да су права природа.

У чему се састоје те "тамне дубине" људске природе и откуда оне? Те тамне дубине у човеку имају свој узрок у злоупотреби слободе воље и у њеној неприродној и против-природној активности и усмерености. У слободи воље је људско достојанство, у истој тој слободи је и човекова трагика. Неприродна и противприродна усмереност слободе порађа таму и зло. То показује да зло није у природи бића, оно је **стање** у коме се налази или може да се нађе природа разумних бића. Ово библијско схватање слободе као главног корена и извора свега онога што се збива са човеком и са светом, од изузетног је значаја за човека и за његову судбину. Истина да зло и тама не припадају природи разумних бића, а преко њих ни природи саме творевине, буди у човеку неуништиву наду и оптимизам да зло и тама, ма колико били разгранати и моћни, нису апсолутни и неискорењиви. Природа и оно што је природно могу тријумфовати над тиранијом зла и неприродног, наравно, слободним повратком природном стању.

Тај оптимизам, међутим, не сме никада бити наиван ни површан; он не сме никад превидети стварну снагу зла и власт таме над човеком и неопходност непрекидне борбе против свих тамних дубина у човеку и свету. Јер зло иако је по природи небиће, оно је неприродно стање **стварног бића** и његових сила, које својим разгранавањем постаје нека врста друге природе, макар она била и лажна. Као таква она задобија огромну снагу, максималним коришћењем и злоупотребљавањем у своје мрачне сврхе целог динамизма богоданих енергија и сила којима је обдарена природа свих бића, нарочито разумних створења. Ево шта о томе каже Максим Исповедник: "Зло је бесловесни двиг (усмереност) природних сила, на основу погрешног просуђивања, на нешто друго, ван циља" (ПГ 90, 253 В). У човеку је запретана огромна снага; усмери ли се она у погрешном правцу, у стању је да проузрокује неизмерно зло; исто тако као што је способна за неизмерно добро - ако се правилно усмери.

Природа и њен динамизам не могу бити уништени, али могу бити злоупотребљени. По Св. Атанасију Великом, човек као биће по природи динамично ("добродвижно") не престаје да се креће и да дејствује ни онда када се одврати од добра. Он се тада не креће врлински, нити да би Бога видео, међутим, да уопште престане да се креће, то није у стању. Тада он мисли да просто тим дејством и двигом спасава и чува своје достојанство, заборављајући да он није створен да се просто креће, него да се креће у правцу у ком треба да се креће (Логос ката Еллинон, 4).

Суштина човековог историјског **пада** састоји се управо у том погрешном усмерењу човекових сила. Њихово помрачење и њихова раслабљеност произилазе из

тог њиховог кретања које промашује прави циљ и које на крају крајева постаје - бесциљно, баш зато што је неприродно и противприродно. Приставши на демонску лаж о Богу и његовој заповести и тиме изгубивши поверење у Бога и присни однос са њим, Ева и Адам неминовно успостављају и другачији однос према творевини око њих, њеном сладошћу покушавају да замене изгубљену сладост коју даје заједништво са Богом. Човек је биће коме су својствене три егзистенцијалне потребе: потреба за заједништвом (сладошћу, храном, општењем), жеђ за лепотом и жеђ за знањем. Све три те потребе муњевито се испољавају и долазе до израза истог оног момента када је Ева у свом срцу прихватила демонску лаж и на неблагословен начин успоставила однос са "дрветом познања добра и зла", односно, по Св. Григорију Палами, са **сладостима** чулнога света. Ево како књига Постања описује унутарње сазревање греха у Еви и кроз њега њено помрачење, демонском обманом приказано као просветљење и право знање (у том опису је на дубински психолошки начин дата генеза и начин постанка сваког људског греха и прелести до краја света и века): "И виде Ева да је дрво добро за храну и да је милина очима гледати га и да је изврсно за знање" (Пост. 3, 6). Демон нудећи човеку храну, лепоту и знање, нуди му оно што одговара његовој природи и без чега човек не може бити човек. Помрачујући, међутим, у њему благодатни дар разликовања пролазног и непролазног, привременог и вечног, он му наместо праве хране, лепоте и знања подмеће лажну храну, лепоту и знање: подмеће човеку пролазно наместо непролазног, трулежно наместо нетрулежног, смрт наместо живота, таму наместо светлости. Сладост, лепота и знање стицани из чулног света и општења са њим, створени да кроз правилну употребу, буду човеку указање и предукус вечне божанске сладости, лепоте и знања, али претворени, демонским наговором, у самовредност, без благослова Божијег на себи и у себи, без "Речи Божије у себи, која излази из уста Божијих" (Мт. 4, 4), - и која даје пролазном непролазност и бесмртност, постају, злоупотребом, извор људске трагике, помрачења и безизлазног умирања. Човек живећи, живи у свету обмане и привида. Призван да као разумно биће буде господар природе, постаје њен роб. Љубав се у њему извраћа у похот, божанско достојанство у демонско самољубље и гордост; црквеност бића и благодатно заједништво у "прељуботворно заједничарење" и савез, трепетно страхопоштовање пред Богом у ужасни страх од смрти и осећање кривице. Осуђен од Бога као вечног Ума, човеков ум се погружава у безумље, његова воља у самовољу, слобода у демонску анархију и жеђ за самоуништењем. Богом дарована потреба за обожењем, као крајњим циљем живота, пројављује се као унакажена жеђ за самообожењем, којој је основно својство - демонска мржња против благодати (Владимир Лоски). Та жеђ за самообожењем и мржња против благодати управо и јесу корен греха и људског пада. Без благодатна употреба чулних сладости отуђује палог човека од вечног Хлеба живота, у Рају дарованог и откривеног као Дрво живота. Природну силу (ката фисин - κατά φύσιν) стремљења ума к Богу човек предаје и ограничава на чулност (ти естиси - τῇ αἰσθήσει), чинећи је сакатом и слепом и стичући из чулног света неприродна (παρά φύσιν) задовољства (΄ήδονην) (ср. Преподобни Максим Исповедник, ПГ 90, 628 АБ). Но не са разлога што је чулни свет неприродан сам по себи него што је неприродна његова употреба и однос према њему, палог човека, умом помраченог. Храна палог човека постаје пролазни свет, сам за себе, тело и телесна страст, не више божанска **сладост и слава**. Као и свет којим се храни, тако и знање, које човек из њега стиче, постаје трулежно знање и смртоносним мраком испуњено просвећење. Боголика лепота човека и света, губећи свој прави извор и увир, тј. губећи свој однос према свом Прволику и свој анафорички (узносни) и анагошки (узводни) карактер, претвара се у оно што се светим библијским језиком назива "похот очију" (ср. Мат. 4, 810; 1 Јн. 2, 1617) и у демонску прелест која на најстрашнији и најопакији начин демонизује и помрачује

људску свест и савест. На тај начин свет, који је у својим дубинама"место" на коме се јавља Бог и красота која собом открива Божију лепоту, постаје зид између Бога и човека, место човековог помрачења и бесповратне изгубљености. Нико тако видовито и дубоко није дефинисао то стање палог човека као што је то урадио апостол Павле у посланици Римљанима. Истичући најпре да се оно што је код Бога невидљиво, његова вечна сила и божанство, од постања света јасно умом сагледа и види у створењима. Апостол говорећи о палим људима који су се одрекли таквог односа к свету додаје: "Кад познаше Бога, не прославише га као Бога, нити му захвалише, него залудеше у својим умовањима, и потамње неразумно срце њихово; говорећи да су мудри полудеше, и заменише славу бесмртнога Бога обличјем лика смртнога човека и птица и четвороножних животиња и гмизаваца. Зато их предаде Бог у жељама њихових срца у нечистоту, да се бесчасте телеса њихова међу њима самима; који заменише истину Божију лажима, и више поштоваше и послужише твари него творцу (Рим. 1, 2025).

Човек призван да путем тројичног синергизма очовечује и обожује од њега несавршенији неорганског и органски, животињски свет, својим падом у грех сам се поживотињује и допушта да се окамењује неразумно срце његово. Као такав он постаје сличан бесловесним животињама и поистовећује се са њима у начину деловања, у жељама и потребама (Преп. Максим Исповедник, ПГ 90, 253 ЦД; 269 А). Промена у начину живљења и у стремљењима, проузрокује неминовно и промену у начину осећања и мишљења. Човек престаје да се осећа иконом Божијом и почиње да се осећа "сликом и приликом" животињског царства. Заборављајући **природна добра**, душа покушава да их надокнади похотама и страстима; изгубивши природно божанско достојанство и свест о њему, човек га замењује **гордошћу** (**надменошћу**) **живота** (ср. 1 Јн. 2, 1617; Пост. 3, 6; Мат. 4, 511) и **празним** знањем које надима (ср. 1 Кор. 8, 1).

Падом и падањем у грех, очевидно, човек губи **памћење**, оно најдубље памћење и сећање, о Богу и себи самом. У том дубинском забораву састоји се сав трагизам целокупног људског чулног и разумског знања; у њему је и корен незнања и непознавања Бога и погрешне употребе Божије творевине. А по Преподобном Максиму Исповеднику управо су то и такво незнање, самољубље ("бесловесна прилепљеност за телесност") и подложност тиранији и страсти (из које се рађа жеља за господарењем и тиранија над другим људима и бићима), три камена темељца свега што је зло и демонско у историји човека и света (ср. ПГ 90, 1192 Б; 91, 397 А). Историјски пратити све оно што се развило и што се разгранало у човеку и око човека, од праисторије до данас, из тог огреховљеног стања људске природе, значило би проучавати и пратити сву људску судбину и сва збивања у њој на индивидуалном и друштвеном плану. Све што је настајало и рађало се из тог огреховљеног и раслабљеног стања људске природе кроз историјско човеково трајање, у свим областима његовог живљења и стварања, носило је на себи његов тамни печат и мрачни знак. Грех није додуше потпуно разорио и уништио људску природу али је умртвио, како њу тако и њене силе; жеђ за истином, лепотом и добротом није пресахла али је помрачена и исушена и погрешно усмеравана. **Сећање** у коме је изгубљен лик правог Бога или производи лажне богове или се погружава у безумље безбожништва или претвара иконичну творевину Божију у идолиште. И тако редом, кад би анализирали појединачно све умне и душевне силе човекове, видели би да је свака од њих истински раслабљена и грехом оболела, па отуда и немоћна да оствари оно за чим чезне и за шта је по самој својој природи пријемчива.

Човек је тако својом раслабљеношћу, помраченошћу и умртвљеношћу постао и претворио се од богообразног у обезображено биће. Природно је да су и дела таквог обезображеног човека постала и морала бити без-образна дела, његово знање празно и лажно знање, његово богослужење - идолослужење, његово заједништво - затровано и

изнутра минирано разорним дахом и духом демонског мртвила, похлепе, саможивости и самости.

После овог кратког излагања о стању у коме се налази природа палог човека постаје нам јасно и очевидно зашто је хришћанско васпитање и образовање незамисливо без сотириолошког аспекта. Сотириолошки карактер има не само Божија педагогија у односу на човека и његово оздрављење и обновљење, него и сав човеков напор и труд да усвоји ту Божију педагогију, да изађе из таме незнања на светлост богопознања, да се ослободи од обезображења и васкрсне у себи, образовањем, оно што је у њему "по образу" Божијем, да открије прави језик и смисао творевине.

Спасење значи: исцељење и уцељење, поновно стицање изгубљеног здравља, целовитости и целомудрености (здравоумља). То исцељење и стицање целовитости и целомудрености претпостављају ослобађање од греха, од раслабљености човекових психофизичких сила и енергија, очишћење човековог ума и свих органа сазнања, човекове воље и осећања. Постићи све ово немогуће је без истински и правилно усмереног васпитања. То је област којом се васпитање мора непрестано бавити, коју мора проучавати, проналазећи погодне методе за човекову обнову и препород, који су предуслови његовог истинског просвећења и у њему остварења првобитно задатог вечног богочовечног циља човековог.

Овде треба истаћи једну веома важну чињеницу и истину од далекосежног значаја за познавање човека и његовог стања и за проналажење правих васпитних метода и средстава за човекову обнову, препород и просвећење, односно за његово истинско васпитање. Утемељујући се, наиме, на библијском Откривењу и на искуству светих људи Божијих, Црква је сабрала у своје ризнице огромно антрополошко и педагошко знање и опит. Тај опит се чува у живом духовно васпитном Предању Цркве. Оно се преноси са поколења на поколење путем непосредног прејемства. Чува се у делима Светих Отаца и то не само оних великих и познатих него исто толико, ако не понекад и више, у делима скривених и смирених Пустињака, благодатних психолога и ненадмашних педагога. Такође се чува у богослужењу и уопште литургијском опиту као и у Житијима Светих, тој неисцрпној енциклопедији најразличитијих ликова светих Божјих људи, најсавршенијих просветитеља. У Житијима Светих су описани не само ликови светих него она садрже, што је од изузетног значаја, и најразноврсније методе и путеве којима су се они, сваки према своме дару, служили и ходили, задобијајући спасење и обожење, постајући истински образовани и просвећени људи, богољуди. Као такви они се јављају и као узор и најсавршенији васпитни идеал сваком новом поколењу. У овим неисцрпним ризницама знања и духовног искуства Цркве разоткривен и до у детаље осветљен лик и психологија палог и огреховљеношћу помраченог човека, тј. психологија, са тамним дубинама, старог Адама; у њима је, истовремено, разоткривен и присутан, у лику Богочовека дивног у светима својим, лик обновљеног и истински просвећеног и обоженог новог Адама. Грехом обезображени човеков лик, у лику Богочовека и његових светитеља сјаји својом првобитном лепотом, усавршеном и испуњеном новим даровима и безграничном пуноћом Онога који собом све испуњава (ср. Еф. 1, 23).

Нововековна и савремена педагошка мисао, нарочито она рационалистички и натуралистички усмерена, али често и она која је уопштено религиозног усмерења, превиђају и занемарују ово изузетно дубоко антрополошко-педагошко искуство Цркве, и њених благодатних васпитача и просветитеља. Тек у новије време, преко открића модерне психоанализе и дубинске психологије, почиње другачије његово вредновање, али још увек ни приближно у оноликој мери колико то њему припада. То што важи за црквено антрополошко педагошко искуство уопште важи такође и за црквено учење о палости људске природе и њеним последицама. Открићем, међутим, **страха** и **кривице**

у дубинама људске индивидуалне и колективне подсвести, назирањем органске повезаности између **ероса** (библијска "похот") и **смрти**, библијско учење о паду, од многих презриво називано "библијским митом", добија у наше дане изузетну тежину и актуелност и то не само за црквену антропологију и педагошку психологију, него и за антропологију и психологију нашег времена уопште. Ми ћемо се у наставку нашег излагања о основама православног васпитања дотаћи тог антрополошко-педагошког искуства Цркве у оквирима старозаветне Божије педагогије и новозаветне педагогије у Христу Богочовеку.

Старозаветна божија педагогија

По своме садржају и смислу Стари Завет је јасно сведочанство непрестане Божије бриге о палим људима, нарочито о изабраном Божијем народу. Бог се преко старозаветног Закона открива као свемудри васпитач који води народ свој из таме на светлост, припремајући га за остварење његове будуће улоге, значајне не само за њега него за сва племена и све народе земаљске. Апостол Павле обухвата једном реченицом сав тај васпитни карактер старозаветног Откривења и Закона називајући Закон нашим "педагогом за Христа" (Гал. 3, 24). То значи да је Закон имао за циљ да припрема и васпитава изабрани народ Божији а преко њега и све људе за долазак обећаног Месије, Спаситеља света. Закон као такав није пуноћа откривене Истине него увођење у ту Пуноћу и васпитавање за њу. Иначе, чистота старозаветне вере, узвишеност моралних начела у Старом Завету, његово сведочење о Божијем присуству у целокупном животу изабраног народа, сведочење о долазећем Месији, као пуноћи Божијег човекољубља, истовремено и као пуноћи савеза између Бога и људи, све то даје Старом Завету и изабраном Јеврејском народу, као његовом чувару и носиоцу, изузетно место међу свима народима старог света.

Основно својство старозаветног Закона, као васпитача за Христа, и старозаветног васпитања, јесте њихова **Богоцентричност**. Цео живот, како старозаветне Заједнице тако и сваког појединца у тој заједници, усмерен је на Бога и на његовог Месију и руковођен Богом. У Старом Завету и у животу изабраног народа Божијег нема ничег аутономног. Цео живот, до најмањих његових детаља, налази се под Божијим окриљем и Божијом бригом, усмераван и руковођен самим Богом, преко његовог Закона и његових изабраника. Бог открива своју вољу и спроводи је у изабраном народу преко патријараха, пророка, судија и царева; преко њих он склапа са изабраним народом и свој савез, они су и главни чувари Закона и савеза, као и његови проповедници. Они нису обични учитељи и васпитачи, свој ауторитет не црпе из себе и свог људског знања или из саме заједнице коју руководе. Њих бира сам Бог на ту службу, надахњујући их и просвећујући и дајући им свој Закон којим ће се и они сами руководити и којим ће и друге руководити.

Бог не васпитава свој изабрани народ само преко Закона и својих изабраника, благодатних вођа и пророка. Васпитава га такође наградама и казнама и обећањима; васпитава га својим јављањима која саопштава преко пророка или кроз слике и образе и нарочита откривења, на јави и у сновима. Служи се и другим околним народима и њиховим царевима као оруђем којим подстиче и опомиње свој народ. Васпитава га самим избрањем између свих народа и свешћу која се из тога избрања рађа и развија, обједињујући га у једну неразориву заједницу, сабрану око скиније Господње, испуњене славом Божијом, и око светог Имена свога, страшног и неизрецивог.

Поред Богоцентричности друго изузетно важно својство старозаветног васпитања био је његов **строги законски карактер**. Сви чланови јеврејске заједнице обавезни су да се строго придржавају и да извршавају до у детаље све законске прописе, не само етичке норме него и култско-обредне и друштвено социјалне. На првом месту даје се

изузетан значај **обрезању** као видљивом и опипљивом сведочанству савеза између Јахвеа и његовог народа и као веома важном фактору чувања континуитета јеврејске заједнице и развијања његове јединствене саборне свести. Као такво обрезање је одиграло изузетну улогу у васпитању Јеврејског народа. Обрезањем се потврђује припадност Божијем народу и верност савезу са Богом. Но обрезање само за себе није довољно. Оно захтева и претпоставља и строго извршавање целог отачког закона (ср. Д. Ап. 22, 3; Рим. 2, 25). Извршењем Закона се испуњава воља Божија, њиме се стиче и знање о греху (ср. Рим. 5, 13). Закон је знак Божијег присуства у изабраном народу, зато се народ васпитава да гажењем Закона понижава самог Бога и одриче га се. Он је вечан и обавезан за сва поколења, зато га Мојсије и пророци примају од Бога и верно записују, читају га народу да би га запамтио и подучавају га њему да би га извршавао. Пророци га и тумаче да би био јаснији и разумљивији (ср. Пон. зак. 27, 3; 29, 29; 31, 12. 24.26; 1. Јездр. 8, 19; 9, 48).

Пошто Закон није људски изум него откривење од Бога, не сме се ништа испустити из њега (2 Днев. 8, 7). Неизвршење Закона и заповести Божијих узрок је свих несрећа које задешавају изабрани народ. Зато је свако ново буђење и препород народни везан за повратак заборављеном Закону. Поновни сусрет са занемареним, Законом буди у народу покајање и распламсава жељу да се поврати Богу, кроз одрицање од лажних идола и божанстава, прихватаних од околних многобожачких народа, и кроз извршавање заповести Јахвеових, као и кроз послушност опоменама његових пророка и изабраника. Тако је васпитање истоветно са хођењем у закону Господњем и поучавању у њему, са живљењем у најправеднијим заповестима његовим (ср. Нем. 9, 29 (30); Јездр. 8, 13) у Закону у коме је воља Божија треба се поучавати дан и ноћ (Пс. 1, 2), он се не сме заборављати, треба га држати у срцу своме (Пс. 18 (19), 7). Проучавањем Закона и живљењем по њему у самом Закону и кроз њега се откривају чудеса Божија и дају знања о скривеним стварима. Он је светиљка ногама човековим и истина (Пс. 118, 105.142). Они који Закон воле задобијају изобилни мир, њега познати може само разум испуњен добром (ср. Приче Сол. 9, 10). Напуштање Закона је равно са безбожништвом, онај који га воли и на њему се васпитава, ограђује се сигурном оградом, разуман је и блажен (Приче Сол. 28, 4; 29, 18). Светлост и просвећење које Закон даје овоме веку није пролазна него вечна и нетрулежна (Прем. Солом. 18, 4).

У Закону савеза Господњег је похвала али и суд заједници његовог изабраног народа (Прем. Ис. Сирах. 39, 8; 46, 1 4). По пророцима он је Закон Господа Саваота који излази од Сиона (ср. Ис. 2, 3; 5, 4), зато је вечан (Варух 4, 1); зато се за њега треба борити до смрти па чак и бити спреман - за њега и умрети (2. Макав. 8, 21; 13, 14). Васпитање сагласно Закону је само оно васпитање које нас на побожан начин поучава божанским стварима и на сврсисходан начин људским стварима (ср. 4 Макав. 5, 34); он је богодаровани "Закон живота и знања" ради просвећења народа Божијег Израиља (Прем. Ис. Сирах. 45, 5. 17). Главни пак и крајњи циљ свакодневног сећања на заповести Божије и њиховог извршавања јесте задобијање **светости**, јер, само "ако се сетите и испуните све заповести моје, бићете свети Богу вашем" (Број. 15, 40).

Закон као васпитач за правилно испуњење воље Божије и као "васпитач за Христа", долазећег Месију и Искупитеља, појављује се као замена у Рају погажене **заповести** Божије. Али док је у Рају била довољна једна заповест да васпита човека, за правилан живот у Богу, с обзиром на још увек у човеку присутно здравоумље и неисквареност његове природе, после човековог пада у грех појавила се потреба бројних заповести и правила живљења, као лека за безбројне страсти и зла која су човека поробила, помрачивши и разбивши његове духовне и душевне силе. Зато је Бог из давнине "много пута и на разне начине говорио оцима преко пророка" (Јевр. 1, 1) припремајући их тако за долазак у свет вечног Логоса Божијег, Сина свога

Јединородног, и тиме васпитавајући за обнову првобитног здравоумља и послушности. Тако ће у "последња времена" Син Јединородни вечнога Бога и Оца, постати "пуноћа Закона и пророка" као и откривење скривене тајне прве заповести, тј. откриће се Он, постаће и показаће се, једном за свагда, као једини "пут, истина и живот" (ср. Мат. 5, 17; Јн. 14, 4).

Од свих тих многоразличитих начина и метода којима је Бог руководио и васпитавао свој народ, припремајући га за Христов долазак, поменућемо само још неколико основних и најважнијих без којих би старозаветна Божија педагогија и васпитање, као и основи васпитања уопште, остали недовољно разјашњени и утемељени. Најпре ћемо се дотаћи укратко васпитног значаја смрти и покајне туге, а онда ћемо покушати да расветлимо и поближе објаснимо у чему се састоји васпитни значај старозаветне Заједнице и старозаветних Празника.

Васпитни значај смрти

Смрт је од вајкада схватана и прихватана као најстрашније проклетство човеково. Библијски посматрано смрт је последица греха и човековог отпада од Бога. Истискивањем вечног живота, кроз отуђење од Бога, смрт од могућности тварног бића постаје реалност. Јер, по Св. Кирилу Јерусалимском, као што огањ стављен у недра гори хаљине, тако грех гори душу човекову, подсеца и ломи духовне кости ума и помрачује светлост срца (ср. Катихезе, 2, 1). Веома је важно истаћи да по библијском схватању смрт није онтолошка датост и неопходност. Као и сам грех она то постаје преко слободног избора разумних бића. Бог је не даје, Он је само предвиђа као природну последицу гажења његове заповести:

"Умрећете ако окусите" (Пост. 2, 17). Проклетство Божије због учињеног дела пада само на Змију, али не и на човека и на жену; они само сносе последице свог поступка и послушања. Код жене то су: умножавање страдања и уздаха, у мукама рађање деце и потпадање под власт мужа. Због Адамовог греха и његових дела - бива проклета земља и поремећена, он ће у зноју лица свога јести хлеб свој "све док се не врати у земљу од које је узет; Јер, земља јеси и у земљу ћеш отићи" (Пост. 3, 1419).

Смрт је врхунац човекове богоотуђености и најнижа могућа тачка људског уништења и **обезображења**, тј. од себе самог отуђења. Но она није само то. Она поседује и једну другу димензију изузетно важну за судбину и смисао човека и света. Наиме, она је коначна провера и мера не само човека као бића него и целокупне људске делатности и свих људских вредности, како оних које то заиста јесу тако и оних које човек сматра да јесу. Смрт и пролазност не само човека него и целокупне његове историјске делатности и цивилизације, представљају непремостиву границу и непогрешиви унутарњи критериј свих бића и свих вредности. Јер не само што човек, по речима много страдалног Јова, "као цвет ниче, и одсеца се и бежи као сен, и не остаје" (Јов 14, 2), него "као што вода спира камење и поводањ односи прах земаљски", тако се "и надање човечје обраћа у ништа" (Јов 14, 19). Сазнање присуства смрти и смртности у човеку и његовој култури, као и у свим вредностима на којима он заснива своје надање, порађа свест о егзистенцијалној трагици људског положаја и апсолутну немоћ људске културе и вредности да превазиђу ту трагику. Међу релативизоване вредности, природно, спадају и васпитне вредности и циљеви. Јер само она вредност која је јача од смрти може бити истинска вредност. Све што пре или касније може постати и постаје плен смрти "свејадице", незаситиво прождрљиве, губи свој смисао и значење, престаје да буде вредност.

Овај стравични и зазорни аспект смрти која свако људско дело и вредност и све надање човечије претвара у ништа, има, изненађујуће, и један други аспект, који открива у смрти дубоки смисао и значење. Ако смрт може бити схваћена, и бива с

правом схваћена као "плата за грех" (Рим. 6, 23), она такође може бити протумачена и објашњена, а тако је и тумаче многи Свети Оци, као израз Божијег човекољубља. По учењу Светих Отаца (Св. Методија Олимпијског, Григорија Нисијског и др.) "кожне хаљине" у које се човек "облачи" падом у грех, представљају уствари не смрт него смртни или "у смрти живот", односно облачење у **мртвило** и трулежност, проузроковане недостатком истинског живота. У човеку више не живи живот него живи смрт и смртно живовање (Св. Григорије Нисијски); човек постаје храна у њему живеће смртности, тако да и када живи он уствари не живи, зато што га трулежност стално гута и прождире (Преп. Максим Исповедник). То је разлог да исти Максим Исповедник назива крај овог земаљског живота не смрћу него "ослобођењем од смрти", тј. од тог променљивог, распадљивог и мртвог живљења.

У овоме се и открива смрт као знак Божијег човекољубља. Допустивши смрт, Бог њоме прекида живот у трулежности и мртвилу, окрећући смрт и против трулежности и против узрока трулежности, тј. против греха, постављајући границу како трулежности тако и греху. На тај начин Бог ограничава зло и релативизује човеков пад.

Бог је, по речима Св. Григорија Богослова, допустио смрт "да зло не би постало бесмртно". Тако "казна постаје човекољубље (Слово 45, На свету Пасху, 8 ПГ 36, 633 А). "Кожне хаљине" у које се човек обукао падом у грех, оне су, с једне стране, казна и плата за учињени грех, али, с друге стране, оне се откривају и показују и као "лек" и благослов, представљају нову могућност коју Бог даје човеку за остварење његовог првобитног циља. Човеку који је изгубио вечни живот, даје се могућност да преживи у смрти; смрт пресеца обесмрћење зла и греха и постаје могућност за обнову људске природе и разоткривање њене нове и праве лепоте у Христу Богочовеку. Привремена човекова смрт постаје могућност да се њоме уништи вечна смрт, отров постаје лек, рана извор исцељења. Већ одмах после човековог пада, смрћу, као главном последицом греха, Бог се користи, не да би њоме усмртио и коначно уништио човека, него да би њоме уништио трулежност и зло у које се човек добровољно погружио. Сатана обмањује човека, заводи га и баца у грех, трулежност и смрт; Бог допуштајући смрт окреће је против трулежности и против греха као њеног узрочника.

Оно што претходи смрти и чега је смрт уствари врхунац и коначни плод јесте преко греха у човекову природу усељена бесловесна жеља за уживањем (΄ηδονή) коју неминовно прати бол (ὀδύνη). Иако човек за уживањем чезне свом снагом, покушавајући да избегне сваку тегобу бола, ово друго је, по Преподобном Максиму и целокупном људском искуству, неминовни пратилац првога (ПГ 90, 256 А). И ово ново стање, које је у човеку породио грех, Бог користи човекољубиво, с једне стране за продужење људског рода (начин умножења људског рода после пада), а с друге стране као васпитно средство (рађање у мукама, страдање и бол) и отрежњење човека од слепе, бесциљне и самољубиве похоте. Тако се у **браку** уживање претвара од циља у средство и тиме ограничава његова самољубивост, као што и мукотрпни бол открива, Божијим промислом, своју човекољубиву страну: у мукама **рађање деце**. Рађање деце је утеха у смрти и предзнак победе над смрћу. Ако је смрт, како с правом каже Св. Јован Златоусти, "безутешно зло", рађање деце је "велика у смрти утеха". Зато је човекољубиви Бог, "укидајући од самог почетка страшну образину смрти, подарио наследство деце, предуказујући у њему, као у слици, **васкрсење из мртвих**". Наместо оних који падају, жњевени српом смрти, Бог подиже друге, да буду сведоци неуништивости живота (Св. Ј. Златоусти, Беседа 18, 4, ПГ 53, 154). Тако страдање, бол и смрт добијају свој дубоки васпитни смисао. Њима се човек отрежњује од лажног живљења и отварају му се очи за праве и лажне вредности. Утехе којима Бог још у овом пролазном животу ублажава и осмишљава страдања, бол и смрт, међу њих спада и утеха стицања знања и стваралачког делања, - буде у човеку неуништиву наду и веру у

смисао живота и постају тајанствени предукус не само вечног живота, за који је човек створен, него и вечне Истине и просвећења и радовања, за којима чезне и којима стреми.

Сазнање да је човеково постојање "постојање за смрт" (Хајдегер) чини да се она доживљава као стравично људско распеће али истовремено и као ограничење снаге зла и ослепелости и заслепљености лажним вредностима. Потресајући из темеља све вредности и разапињући огреховљену самозатвореност и самодовољност, смрт буди дубинску жеђ за истинским вредностима и животом, за вечном Истином и неугасивом светлошћу. Као егзистенцијални потрес она пробуђује бунт у човеку против робовања нужности, греху и пролазности, постајући подстицај у човеку за распламсавање чежње за првобитном целовитошћу и изгубљеном слободом.

Као таква смрт васпитава и што је од свега најважније - отрежњује и буди од успаваности "сном тешкијем". Зато није ни мало случајно што је још Платон сматрао да је "сазерцавање смрти" врхунац сваке истинске људске философије. У Хришћанству смрт, преко Христовог распећа и смрти, не само што добија дубоки сотириолошки карактер и смисао, него, истовремено, и гносеолошко васпитни. Отуда је сећање на смрт била једна од омиљених тема хришћанске психологије али и један од главних метода за развијање дубљег самосазнања и истинског човековог самопознања. У здравом хришћанском доживљају и духовном опиту то сећање на смрт није никада имало за циљ изазивање језе и страха од смрти (искушење коме је увелико подлегао средњевековни Запад). Његов основни циљ је био и остао да се смрт схвати и доживи као отрежњујућа мера свега људског, као критериј лажног и истинитог, као егзистенцијална претња обезличењем и бесмислом свега што је људско и космичко, као ослобођење од привида и варки живота. Једном речју сећање на смрт даје праву цену животу, враћа стварном животу, чини човека истински трезвеним и просветљеним. Управо са тога разлога саветује, на пример, Исихије Презвитер, да се треба, ако је то могуће сећати смрти "непрестано" и да се њиме треба "служити као дисањем". Јер "тим и таквим сећањем рађа се у нама слобода од свих брига и сујета, чување ума и стална молитвеност; непривезаност за тело, гађење над грехом. И ако хоћемо да будемо истинити, из њега истиче и извире свака врлина" (Филокалија, том 1, стр. 165, гл. 155). Непрестано сећање на смрт један је од начина трезвљења човековог: Стално држање пред очима бола и смрти, "душевне и бескрајне сузе" (Евагрије Монах), погружавање у вечну таму, враћају човеку изгубљени дар разликовања вечног од пролазног, стварног од привидног. Зато поменути Исихије Презвитер с правом назива "незаборавно сећање на смрт" -"благим васпитачем и душе и тела" (исто, стр. 155, гл. 95).

Васпитни значај покајне туге

Целокупна свест старозаветног човека је испуњена сазнањем смртности и пролазности свега људског. То сазнање долази до свог врхунца у књизи о Јову, Псалмима Давидовим и књизи Проповедниковој. Из тог и таквог сазнања се рађа дубока туга. За њу би се могло рећи да је једно од главних својстава старозаветног човека. С њом се сусрећемо не само у Светим списима Изабраног Јеврејског народа него и у списима и делима свих народа древног света. Тако, није случајна и без основе тврдња по којој је целокупна хеленска мисао испуњена "неисцељеном тугом" (Флоровски). Да је то тако о томе сведочи не само хеленска философија и хеленске религиозне мистерије, нарочито оне Елеусинске, него и хеленска уметност и архитектура. Хеленска мисао и уметност, претежно космоцентричне и антропоцентричне, управо због те и такве своје усмерености на оно што је пролазно и променљиво, нуде лепоту која очарава и привлачи али и убија. Засноване претежно **на жељи за светом** али и прожете сазнањем смртности и пролазности свега у свету,

немоћне да изађу из зачараног круга космичке Нужности, која, као врховна "богиња" господари и боговима и људима, хеленска мисао и култура, по неминовности, одишу том неисцељеном и неисцељивом тугом.

Та туга је још очевиднија и присутнија у древном будизму Далеког Истока. По Буди човек је жалосни затвореник круга бола и патње. "Ево ово је, каже Буда, племенита истина о патњи. Рођење је болно, старење је болно, болест је болна, смрт је болна и свака тежња која се не задовољи, болна је". Униније, тугомора Упанишада код Буде долази до апотеозе. То осећање да је живот патња и бол јавља се у будизму из сазнања смрти и смртности свега постојећег. По будистичком предању последње Будине речи су биле: "Ево, браћо, ја вас остављам: сви саставни делови бића су пролазни". У једном пак будистичком тексту се каже: "Ни на небу, нити у дубинама океана, нити улазећи у пећине планинске, нити се игде може наћи место у свету где би човек могао пребивати, а да га не савлада смрт". По дубоком Будином прозрењу патња, као начин постојања бића, има за узрок жеђ за задовољењем жеља. Та жеђ се неминовно суочава са истином пролазности свега онога чиме се задовољава и храни, порађајући тако бол и патњу, јер "све што постоји показује се недовољно ако се вежемо за њега". Зато није чудо да је по будистичком учењу пут спасења од патње и спасење везано за убијање сваке жеље као корена патње и за одрицање од свих жеља. Без стицања те "племените истине" о патњи (**duhkha**), без сазнања њеног узрока (**samudaia**), немогуће је постићи спасење и просвећење, нити пронаћи пут (**marga**) који води спасењу.

Сазнање и осећање патње и бола које се рађа из познања пролазности свега снажно је присутно, иако на један други начин, и у Списима Старог Завета. Најбољи сведок тога је многострадални Јов и књига о њему. Јов, суочивши се са пролазношћу и страдањем, проклиње дан свог рођења: "Прије јела долази уздах мој и као вода ражљева се јаук мој" (Јов 3, 24). Он из сопственог искуства говори кад каже: "Човјек се рађа на невољу, као што искре из угљевља узлијећу увис" (Јов 5, 7). Дани човекови су бржи од чунка и пролазе без надања (7, 6): "Као што се облак разилази и нестаје га, тако ко сиђе у гроб, неће изаћи" (7, 9). Стојећи са ужасом пред загонетношћу свог неизмерног страдања, њега још више ужасава чињеница што оно пада у дио човеку рођеном од жене, који је "кратка вијека и пун немира", који "као цвијет ниче, и одсијеца се, и бјежи као сјен, и не остаје" (14, 12). Исто сазнање прожима и Псалме Давидове. "Ево с педи дао си ми дане, каже Псалмопевац, и вијек је мој као ништа пред тобом. Баш је ништа сваки човјек жив" (Пс. 39, 5). И на другом месту каже исто: "Човјек је као ништа; дани су његови као сјен, који пролази (Пс. 144, 4).

Исто то каже и осећа проповедник у "Књизи Проповедниковој". Цела његова књига није ништа друго до плач над пролазношћу свега, безизлазношћу и таштином: "Таштина над таштинама, све је таштина" (1, 2). "Све је мучно, каже он, да човјек не може исказати... И нема ништа ново под сунцем" (1, 8, 9). Пребирајући свој живот и своја уживања, своје чежње за знањем и славом, своје трудове, као и трудове и дела других људи, Проповедник, пун туге, долази до очевидног закључка о непотребности и ништавности свега па каже: "За то дођох на то да ми срце изгуби надање о сваком труду око којега се трудих под сунцем" (Проп. 2, 20).

По овом осећању и сазнању пролазности и таштине људског труда и живљења Стари Завет је истоветан са многим религијским и философским небиблијским схватањима Старога света. Оно пак у чему се он коренито разликује од тих схватања јесте дубока свест о постојању једног живог Бога, Бога Аврамовог, Исаковог и Јаковљевог, у коме је разрешење те људске трагике. Кроз ту веру старозаветна туга, престаје да буде **туга на смрт** и преображава се у "тугу по Богу", испуњену тајанственом надом на избављење и спасење од пролазности, страдања и смрти. Та вера

старозаветног човека у једног личног Бога прожета је још једним специфичним својством, којим се она разликује од свих осталих веровања и схватања Старог света. Ради се о јасном сазнању и **свести о греху** и отуђености од Бога, као узроку људске пролазности, страдања и зла. Зато и туга старозаветног човека прераста у **покајну тугу** и жеђ за **спасењем**. Старозаветни човек је свестан свог греха и уме да се каје за свој грех. Он зна да је "у безакоњу зачет" и да га је "у гресима родила мати његова" (Пс. 51, 5). Он свој грех "непрестано држи пред собом" и моли се да га Бог "од греха његовог очисти". Притиснут трагиком, и страдањем и смртношћу старозаветни човек не бежи од живота нити убија жељу за животом. Он се нада и васпитава и храни надом у промену. "Све дане времена које ми је одређено, каже Јов, чекаћу докле ми дође промјена" (Јов 14, 14). Иако је као дрво ишчупано надање његово (ср. Јов 19, 10), по гробу виче: "Ти си отац мој; црвима: ти си мати моја, ти си сестра моја" (Јов 17, 14), старозаветни човек кроз истог много страдалног Јова назире спасење и излаз из своје обзиданости и одасвуда затворености (ср. Јов 3, 23). Тај излаз се налази у поновном сусрету Бога и човека. Божанска милост гони човека у све дане његовог живота, човек се, после свих свој их лутања и отуђења, одазива Божанском човекољубљу: "Зазваћеш, и ја ћу ти се одазвати; дјело руку својих пожељећеш" (Јов 14, 15).

У потрази за променом, избављењем и спасењем, старозаветни човек се не задовољава и није му довољна само платоновска бесмртност душе, заснована на презиру тела као њене тамнице и материје као извора зла и патње. Он тражи спасење целог човека. Платоновски дуализам и супротност између тела и душе њему је несхватљив и стран. Он зна само за човека, као целосно биће, "изатканог у дубинама земаљским", коме је "дах у носу" и који "вене као цвет" све дотле док се не сусретне са живим Богом и његовим животворним Духом. Зато је сва његова вера и нада сажета у Јововим речима, вапајно изговореним после његове стравичне јадиковке због богоостављености и остављености од људи: "Али знам да је жив мој Искупитељ, и на пошљедак ће стати над прахом" (Јов 19, 25).

У нади на Искупитеља, свестан да постоји спасење и жедан тог спасења, старозаветни човек не налази спасење у бекству од живота или у убијању жеље за животом, као извором патње и страдања. Стекавши Откривењем осећање присуства живог Бога, који надом васкрсава "прах" у њему и осмишљава његов живот, лични и заједнички, као и страдање, он се Богу обраћа покајном тугом и вапајем: "Врати ми радост спасења својега", "немој ме одвргнути од лица Твојега и Светога Духа својега немој узети од мене" (Пс. 51, 11. 12). За разлику од туге за светом покајна туга не рађа бесловесно очајање и смрт; њен плод је управо та **радост спасења**. Радост спасења, задобијена из осећања живог присуства Лица Божијег и из тајанственог дејства Духа Светог, васкрсава и изнутра обнавља човеково срце и душу. Она као таква постаје неразориви темељ личног живота и живота заједнице Изабраног народа. Покајна туга је предуслов за стицање те радости спасења. Радост спасења осмишљава живот и страдање, дарује срце чисто и обнавља у човеку "Дух прави". Тиме она постаје унутарња тврђа и кохезивна снага, како личног тако и друштвеног живота: том својом снагом она пита душу и васпитава је, постаје унутарња светлост која осветљава садашњост и будућност појединца и заједнице, утврђујући у добру и дајући истрајност у невољама.

Једино том утврђеношћу у вери и врлини и верности Јахвеу, прожетим непоколебивом надом и радошћу спасења, могуће је објаснити историјско чудо Јеврејског богоизабраног народа. Иако мали и безначајан по броју у односу на моћне многобожачке народе који су га опкољавали, са којима се мешао, и под којима је живео понекад и у многовековном ропству, Јеврејски народ не само што је успео да се очува и опстане, него је временом постао духовни и просветитељски квасац за многе друге

народе. Он је то постао и успео да буде само благодарећи свом васпитању у верности Богу и Закону Божијем. И поред свих историјских и духовних застрањивања, поред своје "тврдоглавости" и "окорелости срца", тај народ се одазивао позиву својих Пророка на покајање обнављајући се покајањем изнутра, обнављајући и учвршћујући свој савез са Богом, обнављајући у себи наду и радост спасења и избављења од својих непријатеља, унутрашњих и спољашњих.

Ти повремени препороди и обнове Изабраног Божијег народа, увек су били у органској вези са живом Месијанском идејом, која се као црвена нит провлачи кроз сву његову историју. Сваки препород и обнова били су увек и обнова те идеје у свести народа, а кроз њену обнову - и обнова свога избрања и свести о томе избрању у односу на све друге народе и племена земаљска. Васпитање том идејом и за ту идеју, показало се изузетно ефикасно и делотворно, ударајући дубок печат на сву судбину Јеврејског народа, и то не само у оним старозаветним временима него све до дана данашњега. Богоцентричност јеврејског васпитања, заснована не просто на вери у неког апстрактног и далеког Бога, него на вери у Бога који се јавља својим избраницима и који руководи свој народ, проводећи га кроз огањ и воду; на вери у Бога који стално подгрејава наду у долазак Месије Искупитеља и који захтева личну одговорност пред њим и кајање за сваки учињени преступ и кривицу; та и таква богоцентричност васпитања нема, по својој снази и ефикасности, премца у свим религиозним или философским васпитним системима Старога света. А то није никакво чудо што је то тако. Јеврејски народ не спада међу оне народе, а такви су били мање више сви сем њега у древности, који само слушају приче и митове о Богу или боговима, пуни неисцељене туге и недефинисане чежње за нечим потпуно далеким и непознатим, мењајући своје приче и митове а тиме и своје идоле и идеале, међу које спадају, природно и они васпитни о којима је овде реч. Јеврејски народ, кроз Откривење, познаје свог Бога и држи се чврсто његовог вечног и непроменљивог Закона. Он је дубоко свестан свога греха пред Богом својим, али носи у себи и радост спасења, благодарећи својој покајној тузи, проповеди Пророка и дејству самог Бога. То осећање живог присуства Божијег и његовог дејства, како на живот појединаца тако и на живот целе Заједнице, на најбољи начин сажима многострадални Јов својим потресним речима: "Ушима слушах о теби, а сада те око моје види. За то поричем и кајем се у праху и пепелу" (Јов 42, 56).

Истинско покајање је могуће само тамо где је присутна жива свест о Богу и виђење Бога као личног бића. Само онај који види Бога у стању је да угледа и види и себе самога. Тек када је старозаветни Јов видео Бога, постало му је јасно ко је он сам, који је и какав је смисао свега онога што се са њим збивало. Виђење божанског величанства постало је и открило се као права мера његове врлине и праведности, мера и унутарње осветљење смисла његовог страдања и смисла његовог бића. Зато се он каје у праху и пепелу за све своје речи, обнављајући се виђењем и покајањем и покајничким смирењем. Дубоко страдање, обасјано и осмишљено боговиђењем, и из боговиђења рођеним покајањем и смирењем, ослобађа Јова од самоуверености старозаветног човека, засноване на законској праведности и људској врлини и уводи га, као претечу, у тајну долазећег Новог Завета, тј. у тајну Богочовека Христа. Није, дакле, случајност што је Јов одвајкада сматран као праслика Христа, будућег Месије. У његовој личности и његовом спасоносном страдању се најављује и открива и наговештава страдајући "слуга Господњи" (ЕВЕД ЈАХВЕ), који "болести наше носи и немоћи наше узе на се" (Ис. 53, 45), који је такође био пророчка праслика Христа и његовог искупитељског страдања.

Очишћен покајањем и страдањем, и просветљен боговиђењем и вером у долазећег Месију, старозаветни Пророк, било да се ради о Јову или о Давиду, о Исаији или неком

другом од богонадахнутих пророка, почиње да назире дубоки васпитни и егзистенцијални смисао у ономе што за обичног, незнањем и грехом помраченог човека, изгледа ужасно и бесмислено. Суочавајући се са смртношћу, старозаветни Пророци откривају педагошки смисао те трагичне стране људског живљења, обновљени пак "радошћу спасења" - постају сведоци долазећег Искупитеља и Спаситеља, од греха, зла и смрти, и тиме носиоци и проповедници неуништиве наде човекове.

На крају да истакнемо и подвучемо да покајна туга старозаветног човека и радост спасења коју доживљава, још увек су само наговештај оне дубине покајања и његовог свепреображавајућег дејства које ће открити сам Христос у Новом Завету, као и оне надумне радости коју ће осетити новозаветни човек, гледањем и опипавањем Бога Логоса јављеног у телу. Као и све остало у Старом Завету тако су и старозаветна покајна туга и радост спасења били праслика и предукус новозаветног препородитељског покајања и новозаветне радости настале из виђења и додира са силом Христовог Преображења и Христовог Васкрсења. Јер, тек у Новом Завету, силом и светлошћу Христовог Преображења и Васкрсења, човек ће се истински осетити и познати као вечно и богочовечно биће, Христом и његовим богочовечанским делом исцељено од смртности и пролазности и његовим Светим Духом прослављено, славом коју му је Бог припремио од вечности.

Васпитни карактер старозаветне заједнице и празника

Раније смо истакли изузетно јединство свести и саборно сазнање Јеврејског народа. Откуда оно? Несумњиво његов корен је религиозни. Вера у једног Бога, спојена и прожета вером у своје избрање, створили су од јеврејског народа неку врсту саборне личности, односно чврсто повезане заједнице, верне самој себи и свесне свог историјског призвања. Унутарња кохезивна снага и срж те свести и темељ историјског континуитета било је и остало - свето Име Божије (ЈАХВЕ), тај свети и тајанствени тетраграм који изнутра сабира и обједињује Јеврејски народ кроз векове, постајући његов чувар и знак распознавања међу свим народима.

Очевидно, јединство Јеврејског народа и његовог самосазнања не проистиче просто из биолошког јединства племена и расе; оно се не заснива ни на заједничком месту боравка, као ни на заједничкој држави или заједничким економским интересима. Све то игра одређену улогу у обликовању јединствене свести о очувању историјског континуитета, али не и одлучујућу. Управо је Јеврејски народ доказ да то нису одлучујући фактори за формирање свести једног народа, за уобличавање његовог историјског бића и за његов историјски опстанак и присуство. Јеврејска заједница је пре свега заснована и утемељена на вери у једнога Бога, на његовом неизрецивом имену. Оно што биолошком моменту и припадности даје снагу, нису крв и језик и крвна сродност сама по себи него **обрезање**, као знак издвојености између свих народа и као видљиво сведочанство припадности заједници потомака Аврама, Исака и Јакова. Без њега биолошка припадност сама за себе нешто је потпуно безлично и променљиво. Јеврејски народ је толико пута у историји, и то у току дугих историјских периода, заборављао свој језик, и говорио језицима других народа као својим матерњим језиком, али свест о свом заједништву и припадности јединственој заједници није губио. С друге стране, многи припадници Јеврејске заједнице по крви и језику, изгубивши свој религиозни идентитет, клањањем туђим боговима, претопили су се у околне народе и неповратно ишчезли, док су многи припадници других, околних народа, примивши јеврејску веру и обрезање, органски се укључили и поистоветили са јеврејском заједницом. У односу пак на своју дугу и мукотрпну историју, Јевреји су најмањи временски период провели у заједничкој држави и на истом географском простору и

месту боравка, па ипак су опстали и остали, очувавши своју заједницу и не изгубивши свест о свом историјском призвању. И не само то. Палестина која је била место формирања Јеврејске државе и место заједничког боравка јеврејске заједнице у одређеном историјском периоду, свој значај за Изабрани народ стекла је и имала кроз векове на првом месту као "Обећана земља", као земља у којој је Јеврејски народ био призван да оствари и испуни своју месијанску мисију и улогу, а не само као место свог националног и друштвено економског устројства. Тај "обећани" и месијански карактер Палестине и светог града Јерусалима био је и остао присутан и делотворан у свести Јеврејског народа и онда када је Јеврејска држава већ одавно била ишчезла. Разлог за ту присутност и делотворност није била само носталгија и чежња за повратак у земљу својих праотаца и жеља за обновом своје државе; један од главних разлога била је свест и осећање да је то место светог Храма јерусалимског и место где је Бог живео са својим народом и на коме му је обећао испунити своја обећања. То значи: Јерусалим је имао одвајкада у свести Јеврејског народа дубоко религиозни смисао. Као такав, са својим Храмом, па и онда када нестане и њега и Храма и државе, он је, са светим именом које у себи чува, Светиња над светињама Јеврејског народа, жижа и хранитељ његове заједничке свести, место његових историјских излазака и повратака.

Свест о једном Богу и једном семену из кога настаје Изабрани народ, савез са Богом, потврђиван и посведочаван обрезањем и верношћу јединственом закону, црвена нит месијанске вере, која захтева очување свих 12 Израиљских племена ради учествовања у слави будућег Месије, - све се то временом претворило у саборно (колективно) духовно и историјско **наслеђе**. То наслеђе пак имало је, по својој природи, огромни васпитни утицај на свако ново поколење, призвано да га прими и усвоји, да га чува и да га преноси на будућа поколења. Коначни смисао и циљ тог наслеђа, и свих оних који су га чували и проповедали, био је не просто да Јеврејски народ остане оно што јесте, него да постане и да се преобрази у "народ свештеника и у свети народ" (Изл. 19, 6). Семе Аврамово су били Исак и Јаков и њихови даљи потомци, али и сав Изабрани народ, рођен из једних бедара. Томе се менује обећано да ће га бити као "праха на земљи" (Пост. 13, 16), али је оно призвано да буде, не много семена, него једно семе "које је Христос", коме су дата сва обећања (ср. Гал. 3, 16). То обећање је дато патријарху Јакову. Зато је Јаков добио име ИЗРАИЛ, па се стога и цео народ по њему назвао, било да се ради о старом или новом (новозаветном) Израилу.

Припадање том и таквом Израилу, тј. Израилу који не само да је примио дарове од Бога и био њиме изабран, него коме је обећано и изобиље будућих добара и благослова "у Христу Исусу" (Гал. 3, 14), - велика је част и достојанство, али и страшна одговорност. То достојанство обавезује а одговорност, и то не само за себе него и за све народе земаљске, подстиче. Избрање мора бити оправдано, достојанствено очувано. Тако и свест о достојанству и одговорности, преношена са поколења на поколење васпитава и образује, служи као изазов и подстицај на живот и веру сагласне избрању, поверењу Божијем и достојанству. Синови су позвани и обавезни да буду достојни својих отаца, да буду чувари њихових предања. То је основно својство и дух васпитања у Старом Завету. Ово показује даје васпитање у Старом Завету имало патријархални карактер, патријархални - у изворном смислу те речи: отац, односно очинство, није само биолошко начело, у смислу онога који телесно рађа и преко кога се успоставља биолошки континуитет и сродничка веза, а кроз њу и јединство; отац, односно оци, не предају само крв него и духовно наслеђе. Као такви они преносе на синове **духовни благослов** Аврамов, свето Божије **семе**, које ће у будућности уродити не само бројем потомака него и светим Породом, Месијом. Закон Божији и духовна предања уопште, преносе се, преко верности Оцима и преко угледа на њих, на живи и органски начин, тј. на начин на који се преноси и предаје и сама крв и крвно сродство.

Тај патријархални карактер јеврејског старозаветног васпитања нема само социјалноетичку подлогу нити само биолошко правну (законску). Његова основа је још дубља. Оци добијају свој ауторитет и стичу га кроз Божији ауторитет. Сам однос Бога и Изабраног народа у целини веома често се приказује у Старом Завету као однос Оца и његове породице. Бог гаји Израиља "као што човек гаји своје дете" (5 Мојс. 8, 5). Он се открива не само као један Творац него и као један једини Отац (ср. Малах. 2, 10). Он обећава да ће бити милостив своме народу "као што је отац милостив своме сину који му служи" (Малах. 3, 18). Изабрани народ има свој детињи узраст, но као дете - он није препуштен сам себи, него живи и узраста окриљен старањем и љубављу свога Оца: "Кад Израиљ бјеше дијете, љубљах га, и из Мисира дозвах сина својега" (Осија 11, 1). Он је Отац који не само милује него и кара и кажњава све оне који га не поштују као Оца и који се не држе његових закона (ср. Језек. 20, 36). Но и то његово карање и кажњавање Изабраног народа има васпитни карактер и знак је исте очинске бриге и љубави. Он опомиње Израиљце, народ свој, "да би их обратио закону својему" (Нем. 9, 29).

Истински Праоци и Оци, који су вођи и руковођи народа, које треба слушати и на које се треба угледати, само су они који су својим делима и животом потврдили и посведочили верност Богу Оцу и његовом Закону. Такви су Патријарси, Судије, Пророци и Цареви. Поред Аврама, Исака и Јакова, као родоначелника, посебно место међу њима припада пророку и законодавцу Мојсију, цару и пророку Давиду. Први је незаменљив вођа и законодавац, други носилац царске идеје, зачетник светородне династије и златног периода историје Јеврејске државе и народа. Мојсијев Закон и његова пророчка личност уграђени су у темеље Јеврејске заједнице. Цар Давид, са његовим сином Соломоном, представља златно доба у животу те Заједнице. Њено јединство они окрепљују и учвршћују једном за свагда, још једним моћним чиниоцем и начелом: царском и државотворном идејом. Од њиховог времена та идеја, освећена идејом **помазаника** Господњег и њеним месијанским садржајем, прелази у саборно наслеђе Јеврејског народа, постајући временом још једна неотуђива димензија јеврејске свести и историјске самосвести. Она ће обликовати живот Изабраног народа и бити васпитни чиниоц и будитељ његовог месијанског сазнања (али и чувар његовог историјског континуитета) чак и онда када тај народ изгуби своју државу и када буде расејан по целом свету. И не само то. Преко Новог Завета, односно преко "Исуса Христа, сина Давидова, Аврамова сина" (Мат. 1, 1) та иста идеја ће се временом уткати у устројство и живот хришћанских држава и царства и одиграти изузетно важну улогу у скоро две хиљаду годишњој историји појединих хришћанских народа, и то све до најновијих времена (до Октобарске револуције 1917. године). Свако од тих царстава и скоро сваки од тих народа трудили су се, на један или други начин, да имају стари Израил као архетип свога устројства и историјске мисије, осећајући се, преко припадности новом Израилу, као прави носиоци и чувари његовог историјског и духовног наслеђа. На тај начин је старозаветна Заједница добила универзални значај и карактер, поставши и до данас оставши један од најбитнијих фактора обликовања човекове личне и васељенско друштвене свести. Она је веома често кроз историју била архетип и узор, изазов и идеал.

Оно што је нарочито привлачило и подстицајно деловало кроз векове на људе јудео-хришћанског предања и на обликовање њиховог личног и друштвеног самосазнања био је онај идеални спој у историји старозаветног Изабраног народа између **царског**, **свештеничког и пророчког служења**. Старозаветни Израил нуди идеални "архетип" друштвене заједнице, богоцентрично утемељење и пророчки отворене за будућност и есхатолошка времена уопште. Без тог "споја" и прожимање "царског" и "свештеничког" и "пророчког начела" нема и не може бити правог напретка

и развоја човековог, како личног тако ни заједничког његовог живљења на овој земљи. С обзиром да је тај спој, барем делимично, по први пут у историји остварен у Старом Завету, онда нам постаје разумљивије и јасније откуда тај васпитни и узорно типолошки карактер старозаветне заједнице Изабраног народа Божијег, и то не само у односу на старозаветна времена него и много времена после њих.

Савез између Бога и његовог Народа, откривен и доживљаван као однос између Оца и његовог сина, односно, као породични однос, нашао је још једну своју примену и остварење у оквирима саме **породице**, као конститутивног дела и ћелије те шире **Божије породице**. У Старом Завету породица се никад не посматра сама за себе. Она је увек присно и органски везана за племе коме припада (Јудино, Венијаминово и сл.) а преко њега и за цео Народ и његово историјско месијанско назначење. Свако племе има свој засебни благослов, дар и призвање, свака породица у оквиру њега, учесник је и заједничар тог истог благослова, дара и призвања. Као што Отачки благослов, дар и призвање делују образовно и васпитно на племе и на Народ у целини, они исто тако делују и на породицу као основну ћелију тог племена и Народа у целини (ср. Пост. 48, 420; 49, 128). Узмимо за пример Јудино и Левијево племе. Владалачко месијански благослов и призвање Јудиног племена и свештеничко призвање Левијевог племена, одражавају се на свакодневни живот свих припадника тих племена и свих појединачних породица које у њима настају. Чињеница да свако племе има заједничко не само наслеђе земље и добара, и отуда социјалну средину у којој живи, него и заједнички благослов, призвање и духовно наслеђе, и те како утиче на васпитање свих припадника дотичног племена, као и на начин и методе тог васпитања (ср. Ис. Нав. 13, 8, 32-33; 14, 219, 51). Уз то, месијанска нада сваке породице, подстицала их је на неизоставно и по сваку цену очување свог потомства, што је захтевало обавезно рађање деце и осталу бригу о њима и њиховом упућивању у извршавање заповести Божијих и испуњењу Закона.

Дотакли смо се укратко Јерусалимског храма и његовог значаја за утврђивање и продубљивање саборног самосазнања Изабраног народа. Да додамо овде да не само Храм (и Скинија пре њега) него и све оно што се збивало у Храму и око Храма (пре њега у Скинији) одиграло је велику улогу како у породичном тако и у опште друштвеном васпитању Јеврејског народа. Скинија и Храм су били место окупљања и проучавања Закона Божијег, богослужења и жртво приношења. То су била и места непосредног јављања славе Божије, тј. места најнепосреднијег општења између Бога и његовог Народа. Око Храма и у Храму збивали су се и најзначајнији догађаји у животу Народа, ту су се такође прослављале успомене на чудесна збивања из народне прошлости, као очевидна и нелажна сведочанства о нарочитој Божијој бризи за његов Изабрани народ. Потпуно је природно да је све то имало и морало имати непосредни, функционално васпитни значај и карактер, како за појединце и појединачне породице, тако и на Заједницу у целини.

Нарочити значај за васпитање имали су **Празници**, прослављани обично у кругу Храма или породице. Међу празнике на прво место спада Пасха. Својим пасхалним јагњетом, пресним хлебовима и горким зељем, као и другим обичајима везаним за њу, Пасха је била стално обнављање у свести народа спомена на његово чудесно избављење из Египатског ропства и подсећање на Божију бригу о Изабраном народу. Иначе, старозаветни Празници, како својим садржајем и смислом, тако и начином на који су празновани, давали су (за разлику од натуралистичких многобожачких празника) и откривали - и природи и људском свакодневном постојању и историји - дубљу димензију. Старозаветни празник уздиже, укључујући у своју "игру" све присутне свечаре, од малог до великог, и чинећи свако ново поколење учесником истих догађаја из прошлости, којима се открила слава Божија и којима се прославио сам

Народ. Старозаветни празник и онда када је везан за природу и збивања у њој, не означава празновање природе него је учествовање **у доброти Божијег стварања**. Такав је на пример смисао празновања Суботе. Субота је учествовање **у Божијем одмору Седмог дана** после стварања. У књизи Изласка она се исписује такође као знак савеза са Богом и као седмично сећање тријумфа слободе над ропством. Начин празновања седме године, као "суботе за одмор земљи" (Левит. 25, 4) и после "седам седмина година" - педесете године, као свете опросне године и године "слободе у земљи свима који живе у њој" (Левит. 25, 10-12), показује даје на ту радост учествовања у доброти Божијег стварања и у Божијем одмору призван не само човек него и земља коју обрађује и од које живи. Тиме се указује на земљу као на "земљу Господњу" и на њену светињу. И на њој, као и на свему што живи на њој, почивао исти благослов Божији. Њен однос према човеку, и обратно човека према њој, овим се показује даје много дубљи од ропског или утилитаристичког односа. Она је призвана да својим плодовима храни и весели срце човеково, а човек је опет обавезан да је учини заједничарем и учесником слободе Божијег и свог одмора.

То повезивање природе и природног времена са тајном времена као историје, која се одвија између Бога и његовог Изабраног народа, још јасније долази до израза у празновању Пасхе и Педесетнице, као и празника Сеница. Празници Пасхе и Педесетнице везани су, с једне стране, за прославу пролећа и првих снопова жетве - плодова природе, тј. за мистерију природног времена, у коме се природа ослобађа од окова зиме и рађа свој плод. С друге стране, њима се празнује ослобођење од Египатског ропства и улазак у Земљу обећану у којој "тече мед и млеко". Тако се у празнику везује природно време са историјским временом, а иједно и друго, кроз месијанску идеју, доживљавају се као предосећај "преласка" (то и значи јеврејска реч "Пасха") у тајну есхатолошког времена, у крајњу радост избављења, спасења и слободе. То долазеће време се предосећа као време Духа Светога и изливање његових дарова (Јоил 2, 26-29), тј. као **пуноћа времена**. Сличан смисао има и празник Сеница, празнован петнаестог дана седмога месеца, после сабирања плодова земаљских. У њега су Јевреји били призвани да се "веселе пред Господом Богом својијем седам дана", боравећи седам дана под сеницама: "да би знало натражје ваше да сам ја учинио да живе под сјеницама синови Израиљеви кад сам их извео из земље Мисирске" (Левит. 23, 34.40-43).

Када је реч о старозаветном васпитању веома је важно истаћи да се у Старом Завету најдубље истине дају и откривају не путем апстрактних идеја и философских термина него путем символа и слика, историје и збивања, као и празничног учествовања у тим збивањима. За старозаветног човека није довољно причање и знање да се, на пример, догодио догађај избављења из Египатског ропства. Он је призван да буде учесник, кроз живо сећање и празник, тога догађаја, исто толико значајног за њега колико и за његове претке, али и за његове потомке. Све што ради и што се са њим збива има за циљ да га подсети на чудесно дејство и присуство Бога и његове вечне славе и да утврди у њему верност Богу и Божијем Закону. Чак и прописи о јелу имају смисао да подсете на деловање Божије у корист Израиља и његовог ослобођења.

Стари Завет зна за велики васпитни значај честог понављања речи Закона Божијег. Зато Бог захтева од Мојсија: "Често их напомињи синовима својим, и говори о њима кад сједиш у кући својој и кад идеш путем, кад лежеш и кад устајеш. И вежи их себи на руку за знак, и нека буду као почеоник међу очима. И напиши их на довратницима од куће своје и на вратима својим" (Понов. Зак. 6, 79). Ту улогу проповедања и тумачења Закона Божијег преузели су доцније на себе судије и свештеници (левити) и пророци. У време царева одређивани су учитељи - кнезови, левити и свештеници "да уче по градовима Јудинијем... И учаху по Јудеји имајући при себи књигу закона Господњега, и

прохођаху све градове Јудине учећи народ" (2 Днев. 17, 79). У том тумачењу Закона Божијег, духовном просвећивању и буђењу народа Божијег и његовом исправљању и обједињавању, нарочиту улогу су одиграли Пророци (како сами тако и преко својих "пророчких" школа које се помињу на више места у књигама Старог Завета), и пророчки ученици.

Но ово поучавање у Закону и стицање знања о откривеним Божијим истинама имало је, како за Пророке тако и за друге старозаветне учитеље, само уводни карактер у право васпитање и образовање. То је био само један од начина васпитања, увек повезан за целокупни живот Јеврејске заједнице. О Богу, његовом Закону и животу по њему, није било довољно само знати, било је неопходно у њему свецелосно учествовати. Пророци не само што се служе речима, символима, сликама и образима да би што снажније утицали на своје слушаоце и на преображај народног живота и његово исправљање. Они у ту сврху користе и моћ коју су добили од Бога; а и сами творе сликовите поступке како би преко њих показали народу стање у коме се налази, или оно што ће га снаћи, или опет оно што би сам народ требао да уради (јарам на врату пророка Јеремије као знак будућег ропства Вавилонског - Јерем. 27, 2; 28, 10, женидба пророка Исаије пророчицом и рађање детета "брзог на плијен, хитрог на грабеж - Ис. 8, 3, у знак Јеврејског безакоња; пророк Осија се жени блудницом, која му роди копилад, у знак тога што се "земља прокурва одступивши од Господа" Ос. 1, 2).

Ту дубљу од просте речи васпитну моћ поседовало је у себи и приношење жртава у Храму, које је било законска обавеза како за појединце тако и за целу Заједницу. Жртва је чин у коме се учествује и који има дубље искупитељско значење. Тако жртва за грех, лични или свенародни, буди дух покајања и развија свест о греху; жртва благодарна и измирења васпитава за правилан однос и успостављање тог односа са Богом, итд.

На крају да истакнемо да су у тај и такав живот јеврејске Заједнице укључени не само одрасли него и деца. Било у породици или поред Храма, кроз учествовање у празницима, жртвоприношењима и другим обредима и народним обичај има, кроз слушање и поучавање старијих, и деца се постепено уводе и укључују у живот Заједнице, постајући све свеснији своје органске припадности њој и своје личне одговорности за учење и извршавање Закона Божијег. Дете није никад пасивни посматрач збивања унутар своје породице и Народа коме припада. Укључено у та збивања и догађаје, оно постепено сазрева и неприметно се богати искуством старијих и свим оним што се пред њим догађа. Од момента свог обрезања у осми дан дете је већ запечаћено, просто биолошки, знаком неизбрисиве припадности Божијем народу и постало заједничар у избрању и судбини свога Народа. Учешће пак у животу Народа, кроз Храм, празнике, породицу, жртвоприношење, молитву, поучавање у Закону и др., буди у њему и распламсава све дубљу свест о народној прошлости, садашњости и будућности, која све више обликује и опредељује и његов лични живот. Тако његов лични живот постаје живот у заједници и за заједницу, заједничко наслеђе Изабраног народа постаје његово наслеђе и његова својина. А пошто сав живот народа: његова економија и политика, његова ратовања и "свети сабори", његово уређење, етика и култура, одвијају се у знаку Закона Божијег и под окриљем Храма, те се и живот сваког појединца и сваког новог поколења одвија у истом том знаку и под истим окриљем. Оно пак што најснажније утиче на живот те Заједнице кроз све њене историјске мене и промене, и на живот свих њених појединих чланова, то је свест о Савезу са Богом и о избрању и **призвању на светост**. Потврђујући то избрање и призвање на светост сам Бог каже Мојсију: "Синови сте Господа Бога вашега, јер сте народ свети Господу Богу вашему; и вас изабра Господ Бог да му будете народ избрани од свих народа који се налазе на лицу земље" (Поновљени Закони 14, 12).

У овом непрестаном и многоструком оприсутњењу целе прошлости Изабраног Народа и збивању у њој, у животу јеврејске Заједнице, и утврђивању свести о њеном будућем призвању и назначењу, као и у неговању њене верности Богу и његовом Закону, налази се историјска снага саме те Заједнице и објашњење тајне успеха старозаветног васпитања и образовања, тајна његовог историјског чуда. А то значи: тајна чуда старог Израила, који ће добити своју пуноћу и органско продужење у новом Израилу, Цркви Богочовека Христа.

Очинство, оцеубијство и васпитање

Наше доба одликује се незапамћеним у историји револтом против сваке врсте ауторитета и "туторства". Било какав да је ауторитет: религиозни или морални, друштвени или породични, стављен је под знак питања и потресен дубоком кризом. Та свеопшта криза је захватила и васпитање, његове вредности и циљеве. И ту је "све доведено у питање", по речима познатог педагога Пола Ланграна. Има се утисак, каже он, "као да је човјечанство пресјекло своје конопце и упустило се у огромну пустоловину, којој се јасно не види ни тле на којем се одвија, ни циљеви које жели да постигне".[1] Ауторитет је постао символ насиља и принуде. "Шта је ауторитет, шта је Бог?" - писало је на зидовима Сорбоне приликом студентских немира у мају 1969. године. У продужетку је стајало: "И једно и друго су слика оца чија је природна функција - вршење насиља".[2]

Очигледно, једно од основних својстава овог револта је оцеубијствени дух, схваћен у ширем смислу. И Фројд сматра да се иза овакве реакције скрива Едипов комплекс, тј. потајна жеђ дјетета да отац ишчезне, као супарник у односу на мајку. Дајући овом хеленском миту, умјетнички уобличеном у Софокловим трагедијама, значење универзалног начела, он тврди да се у том комплексу одражава "потсвијест" цијелог човјечанства. Та потајна жеђ за оцеубијством којом Фројд објашњава свој **libido** ("похота"), још више је продубљена идејом о "оцу садисти", који својим насиљем угрожава "моју" личност и њен интегритет, и који као такав треба да буде уништен да бих "ја" могао постојати. Та идеја пренесена на сваки ауторитет, особито на Бога као извор сваког ауторитета, према томе и васпитног, добија тиме своје метафизичко значење и застрашујуће размјере. Добија се утисак да је атомска бомба најпре експлодирала унутар у човјеку па тек онда над Хирошимом. Додуше, на духовном унутарњем плану и плану људске психе, првенствено се ради о једном континуираном процесу, који на невидљив начин потреса све слојеве друштвеног ткива, како на индивидуалном тако и на колективном плану. Тај потрес се на посебан начин пројављује кроз модерни атеизам и секуларизам, особито кроз бунтовни тероризам, који у наше дане задобија свјетске размјере. Секуларизам нашег доба, особито онај атеистичког типа, не само што пориче наслијеђене друштвене структуре, него проглашује Бога за узрочника свих дехуманизирајућих наследних структура. Идеја Бога изгледа као врхунско отуђење човјека од себе самога. Тако савремени "ослободилачки" атеизам, поготово онај послије Хегела, Маркса и Фројда, схвата однос Бога и човјека као однос "Господара" и "роба". Идеја Бога је врхунац свих забрана и потчињености. Бог и Цезар су иконе један другог, па је основна људска потреба - ослобођење од обадвојице и од свега онога што им је својствено и што из њих проистиче.

Проблем о коме је ријеч и сувише је дубок и озбиљан, да тако олако пређемо преко њега. Оцеубилачки дух, било у односу на Бога, било у односу на родитеља или на било који ауторитет и вредност прошлости, манифестује се из људске свијести и потсвијести на многобројне начине. Гдје наћи његово коријење и узроке? - **Они** су веома комплексни и тешко ухватљиви јер се дотичу цјелокупне историјске датости

човјекове и бивствовања. Ми ћемо се овдје ограничити само на основне мотиве и коријене овог рушилачког нагона и на спас од њега, у смислу како нам га открива библијска философија живота и искуство на њој засновано.

1. По библијском схватању "оцеубијство" припада самој суштини првородног гријеха. Покушај човјеков да постане Бог преко плода са забрањеног дрвета а не преко усаглашавања своје воље и свога дјела са заповијешћу и вољом Божијом, први је покушај одстрањивања Бога из свијета и живота; први покушај Његовог уништења и одстрањења из људске свијести, у име човјековог "боговања". То одстрањивање Бога из свијести и живота, као **заборав** Бога и проглашење Његове заповијести за лажну, равно је"оце убијству". Суштина сваког безбоштва, од тог првог па све до најмодернијег, јесте теза: Бог смета људској срећи. Змијински демонски шапат Еви да је Бог и Његова ријеч лаж и да је прави живот и знање ван Њега, истовјетан је са Марксовим и Сартровим схватањем да је Бог отуђење и "пражњење" човјека од његове истинске људскости, и да је човјекова света дужност: одрећи се од једног таквог Бога и порећи га ради свога достојанства.

Човјекова прошлост нам свједочи једну непобитну чињеницу. Наиме, кроз сву своју познату историју, човјек се налазио и налази пред дилемом: како остварити свој смисао и пуноћу свога бића? Богом или преко себе и тварног бића у себи и око себе? Што значи: Богом и употребом природе и свијета сходно Његовом благослову, или преко **неблагословеног** плода и рода, тј. употребом природе ван Бога и противно Вољи и заповијести Божијој. То је било искушење Адама и Еве, а кроз то и вјечно присутно искушење човјеково. У дубинама људске свијести и потсвијести и у свим манифестацијама човјековог живота, скрива се управо та и таква дилема, постављена као изазов његовој слободи. Богоубијство равно оцеубијству суштина је, дакле, човјековог историјског пада. Јер сваки пут кад се човјек опредијели за храњење плодом и родом не као са Божјим даром, Божијим благословом оживотвореним, него као с **неблагословеним** родом са дрвета познања добра и зла, он **заборавља** да је Божија заповијест - живот самог плода, убија Бога у себи и осуђује себе самог на смрт, умире. Прво духовно а онда и биолошки. Отуда једина извјесност која прати човјека историјске датости од рођења до краја живота на земљи јесте да је он смртно биће. Као и утроба мајчина из које се родио, и земља и њени плодови којима се храни. Трулежна храна уздиже трулеж и смрт у људској свијести на степен основног закона живота.

2. Као такав, **пад** је пореметио људски живот. Он је проузроковао патолошки начин човјековог постојања и његовог односа према Богу, себи и свијету. А пошто је човјек по природи друштвено биће и као такав упућен је на **другога** и не може без њега, из тог патолошког стања рађа се двострук однос према овоме: ропски или тирански. Лажна слобода на мјесто да му донесе, то што је очекивао, демонски обманут, ослобођење, она га неминовно предаје тиранији природе и робовању смрти. Кренувши путем "оце убијства" и **насиља** над Богом и Његовом заповијешћу, човјек постаје заражен тиранском психологијом: претвара се у самозаљубљеног тиранина, пуног жуђе за саможивим посједовањем свега око себе. Истовремено роб и тиранин, роб и бунтовник у односу најјачег, тиранин према слабијем, (тиранство је у суштини наличје ропске немоћи), човјек производи из себе таквог какав јесте и своје ауторитете и "богове", стварајући их по својој "слици и прилици". Гријехом не само да је човјек погазио заповијест Божију него је породио у себи лажну идеју, лажни појам о Богу. У ствари, лажна идеја о Богу управо и јесте суштина змијинске обмане. Отуда је човјеков пад постао и "пад" Божији, тј. пад богова којима се он клања: у људској свијести Бог више није оно што он стварно јесте. У тиранску похот погружена људска свијест,

мисли кроз саму себе, тј. онакву каква је постала после пада, о сваком ауторитету и свему у себи и око себе. И као што је човјек сам покушао да путем насиља постане Бог, тако сад и његови ауторитети, па чак и онда кад су религиозни, захтијевају апсолутну власт и господарење, немогуће им је да буду другачији. Бог више не може бити за човјека нормални Отац, може бити само "отац садиста"; човјек може бити само роб или "оцеубица", бунтовник. Тако се однос између Бога, природе и човјека претвара у грчевиту борбу за превласт. Нужно је да **други** или буде роб или ако то неће - да ишчезне. Тај оцеубијствени дух удара неминовно печат на све људске односе и на сву човјекову историјску стварност до дана данашњега. Едипов комплекс је само једна од манифестација и један од отровних цвјетова који ничу из мрачног подземља "оцеубијства" извршеног у Рају. (Нимало није случајно да је управо библијски детерминисана Фројдова подсвијест прва уздигла овај хеленски мит на степен универзалног начела). Отуда та лажна идеја о Богу, друштво, власт, господар, богаташ, учитељ, отац, - све то постају ауторитети, који ничући уједној тако ненормалној атмосфери, газе по човјеку и као такви изазивају против себе његов револт.

3. Ако се, дакле, ради о бунту против таквог Бога и уопште такве врсте ауторитета, онда је то заиста оправдан бунт јер се ради о бунту против **лажнога** Бога. То више није револт против "оца садисте". Непрозирна греховна тама, и "греховно тијело" замрачили су приступ правом Богу и његово мјесто попунили идолима, којима је насиље у природи. За бунт такве врсте, прави Бог остаје **непознат**, тако даје чак могуће да се иза њега крије подсвјесна жеђ за Њим. Зато је религиозна злоупотреба идеје Божанства и стварање ауторитета по њеном унакаженом "образу", као и злочини извршени угађања ради таквом божанству, изазивала понекад, изазива и данас, - **атеизам** као револт против лажне вјере али и као скривену, апофатичну, жеђ за сусретом са правим Богом. Такве врсте "оцеубијство" у ствари је нека чудна потрага напаћеног човјека за изгубљеним **очинством**. Отуда је у праву савремени пјесник кад каже:

"Више вреди невјеровање Секуле Гајова,
но вјеровање Реџе Јоксимова.
Невјерници га љепше замишљају".

(Матија Бећковић)

Човјек осјећа остатцима свога исконског здравља и здравоумља, да упражњено мјесто правог Бога не може бити попуњено никаквим идолима или полу божанствима, устоличеним на Његовом трону.

4. Управо тај и такав вјечно непознати Бог и Његово **очинство**, замрачено човјековим падом, суштина су новозавјетне благовијести и Христовог откривења. Богочовјек открива Оца Свога и Оца нашега, откривајући Собом и својим дјелом заборављени однос између Оца и Сина, и кроз то однос између Бога и човјека, човјека и човјека. Зато није ни мало случајно то што је Богочовјекова Црква, Црква "Оченаша" и Црква Светих Отаца. А она је то зато што је Црква Јединородног Сина: само онај који Њега зна, познаје Оца (уп. Јн. 8, 19) и који Њега поштује, поштује Оца који Га је послао (Јн. 5, 23). Само Онај који је код Оца, види Оца (Јн. 6, 46) и само онај који Њега види, Његовог Оца види, јер Отац је у Њему и Он у Оцу (Јн. 10, 38; 14, 9).

Ова истина о Сину као откривењу Оца свједочи да је без понирања у тајну синовства немогуће прозрети у свето тајну правог очинства. Очинство и синовство су повезани између себе овостраним и оностраним везама, двоједна су тајна. У историјској

човјековој стварности то двоје су у сталном сукобу и то, као што смо видјели, до те мјере да се најчешће узајамно негирају и искључују. Откуд онда да им се у Еванђељу придаје такав незаменљиви значај? -Несумњиво отуда што се у правом очинству и синовству скривају и откривају заборављени закони живота и бића, који кад се поремете, неминовно доводе до поремећаја свега, а кад почну да дејствују сагласно својој природи, онда све задобија своју дату и задату хармонију.

Какав је тај вјечни однос између Оца и Сина, на којима се заснивају здрави закони бића? - Син, вјечни Логос Божији, открива сједне стране Своју истовјетност с Оцем ("Ја и Отац једно смо", Јн. 10, 30), а с друге стране јавља неку чудну тајну свог бескрајног смирења пред Оцем и послушања Оцу, и то до те мјере да тврди: Отац мој је већи од мене" (Јн. 14, 28). Откривајући Своју вјечну једносушност и једносилност са Оцем Син каже: "Све што има Отац моје је" (Јн. 16, 15), а опет на другом мјесту љубавно величајући Оца додаје: "Наука моја није моја него онога који меје послао" (Јн. 7, 16). Циљ ових Његових ријечи је и да докаже истинитост своје науке и себе као Очевог свједока, али и да укаже на чудесну тајну вјечног очинства, у коме је извор Његовог вјечног синовства и Његове богочовјечанске науке. Истичући Оца и вољу Очеву, Син као да скрива себе, поистовјећујући своју вољу с Очевом волом: "Не тражим воље своје него вољу Оца који ме је послао" (Јн. 5, 30). Чак и у моментима страшне Гетсиманске туге и дубоке остављености, Син се обраћа Оцу: "Да не буде како ја желим, него како Ти" (Мт. 26, 39) и додаје: "Оче мој, ако не може ова чаша да ме мимоиђе да је не пијем, нека буде воља Твоја" (Мт. 26, 42). Вјерност, дакле, Сина своме Оцу, безгранична је, она је суштина и пуноћа Његовог синовства. Код Њега би одрицање од Очеве воље и очинства као свога извора и увира, било равно негирању самога Себе, уништењу свога бића.

Шта се открива кроз овакву вјерност Сина Оцу и кроз такав њихов узајамни однос? - Открива се у ствари да је тајна божанског Бића - неизрецива тајна љубави. Само неограничена љубав зна да говори овако како Син говори о своме вјечном Оцу. Основни закон сваке истинске љубави је да велича љубљеног: што је љубав дубља и искренија то је и величање више. Код оваквог **синовства** непозната је борба за власт и превласт, јер је једна власт и сила Оца и Сина, јер је сва љубав Очева на Сину и у Сину и сав Син у Оцу, од Оца и ради Оца. Цјелосна љубав не тражи своје (уп. 1. Кор. 13, 5) и не велича се: њена суштина и њено срце је неизрециви све принос себе Другоме, Оцу и свему ономе што је од Оца и по Оцу. Ми људи смо навикли да мислимо о себи и своме достојанству у категоријама палог човјека, које су засноване на одвајању, само отуђивању, индивидуализацији, самосвојности, исцепканости, самозаљубљености. Ова, међутим, божанска Љубав која се открива у Сину Јединородном и Његовом синовству, налази своју пуноћу и савршенство у Другоме, расте Њиме у безграничје, будући истовјетна, једна и јединосушна са Очевом љубављу, јер је од ње рођена и преко ње изливена у свијет.

5. У оваквом очинству и синовству скривена је радост и вјечна тајна нашег људског бића. Пошто је тај и такав однос саставни део тајне божанског Бића, природно је да у њему тражимо и нађемо нормални ритам нашег живљења, које нам је даровано од Оца, кроз Сина у Духу Светом. Очинство и синовство као лична својства Оца и Сина и као начин Божијег постојања откривају се у оваплоћеном Сину као начин постојања човјека, створеног по образу и подобију Свете Тројице. И потпуно природно, јер Света Тројица, Бог наш животворни и животодајни, није некаква апстрактна идеја, исконструисана философским или било којим другим путем: све што је на земљи и све што постоји, у Њој има и налази свој извор и свој увир и открива своју загонетку. То, дакле, важи и за тајну људског очинства и синовства и свих људских односа.

Ово савршено јасно изражава богонадахнути Апостол Павле слиједећим ријечима: "Тога ради преклањам колена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа, по коме се назива свако очинство - πατριὰ - и на небесима и на земљи" (Еф. 3, 15). Земаљско очинство је дакле, образ небеског, од њега добија своје именовање, и кроз тајанствено заједничарење у њему - своје истинско разоткривање и остварење. Како? - Јединородни Син који се од вјечности рађа од Оца и коме је Отац све предао (уп. Лк. 10, 22), постаје, по истом неизрецивом закону љубави, у односу на нас, "наш заједнички Отац" (Св. Григорије Палама), будући да нас Он рађа Духом Светим и водом, и преко нашег благодатног заједничарења у тајни Његовог синовства - усиновљује Богу Оцу. Облачећи се у Њега, ми постајемо Његова браћа и благодатни синови Очеви. Зато се Он не обраћа Оцу само са "Оче мој", изражавајући тиме јединственост свога синовства као вечног личног својства, него му се обраћа и учи и нас да му се и ми тако обраћамо са "Оче наш", дарујући нам кроз своје синовство -усиновљење, да будемо једно и уједно, као што су Отац и Син и Дух Свети једно (уп. Јн. 17, 11; 21-22).

6. У овом јединству Оца и Сина, и нашем људском признању да оно постане и наша, тј. да будемо **сви једно** у Њима силом Духа Светога, као што су они једно, - у њему нам се даје и открива чудесна тајна **Цркве** као Богочовјековог организма и обиталишта Свете Тројице. У Цркви је то јединство дато и задато. Дато, јер је прожима откривена Божија љубав и свето тројично јединство; задато, јер је она тајанствена "радионица спасења" у којој се, преко тајне **очинства и усиновљење** (в. Гал. 4, 5), људи духовно рађају и препорађају постајући **једно у Богу**. А све то није ништа друго него спасење и исцјељење од оце убијственог нагона, који је затровао људску свијест и подсвијест и уопште човјеков историјски живот, евинским и адамовским презрењем **очинства** и помрачењем у њима Божијег **синовства**, и њиховог усиновљења као нормалног начина постојања.

На који начин Црква предаје људима и васпитава их за то и такво **очинство**, кроз које се међу њима поново афирмише неразорена себичношћу светиња живота и човјек рађа духовним рођењем за вјечни живот, о томе говори сво њено биће и сва њена методологија и богочовечни став према човјеку и свијету. Њено очинство, било да се ради о очинству Божијем или о благодатном очинству пророка, апостола, светих отаца и духовног оца, није очинство владања, тираније и господарења људским савјестима и душама, него **очинство у мукама рађања**, неизрецивог смиривања и човјекољубивог жртвовања себе **другоме**.[3] Ако физичко рођење ствара нераскидиве везе између оца који рађа и сина који се рађа, тим пре то бива са духовним рођењем, кога је физичко рођење само блиједи символ. Оно да би било право треба да буде заједничарење не само у слави и власти Христовој, већ првенствено у крсту и смрти Његовој и страшном силаску у бого отуђени Ад. Само онај који постане заједничар **крста и славе** Христове, у стању је да постане **духовни отац**, да буде причасник Божијег очинства, и кроз то једини истински родитељ и препородитељ и васпитач људских душа. Адам и Ева, газећи заповијест, пљунули су на **крст** и његову тајну, у жељи да постану богови и господари свијета и тиме гурнули свијет и човјека на стазе безбожништва и тиранског ауторитета; Христос, нови Адам, цјеливао је Крст вршећи вољу Оца свога, и постао Родитељ и Препородитељ и Васпитач новог човјечанства, сабраног и сабираног у јединство Очевог рођеног али не створеног Живота и Љубави, тј. сабираног у Оцу кроз Сина Духом Светим.

Угледајући се на Њега, то исто су радили и раде сви пророци, апостоли и свети и духовни оци, за које ауторитет, власт, очинство, руковођење и васпитање људи, не представља насиље и тиранију над њима, већ крсну и васкрсну љубав према њима; љубав која не тражи своје и не велича се, него се распиње и разапиње Христовим

распећем и кеносисом. Отуда само истински христоподобни духовни очеви могу бити прави препородитељи и васпитачи своје духовне дјеце.

Један од безбројних таквих **отаца** био је Апостол Павле. Угледајући се на Христа речју и дјелом, он каже препун пороћајне материнске љубави: "Дјецо моја, коју опет с мукама рађам док се Христос не уобличи у вама" (Гал. 4, 19); и додаје: "Јер ако имате десет хиљада васпитача у Христу, ипак немате много очева; ја сам вас, наиме, у Христу Еванђељем родио" (1. Кор. 4, 15). Павле тиме не постаје неки нови отац "на земљи"; земаљско очинство Христос је изричито забранио ("и никога на земљи не називајте својим оцем", Мт. 23, 9). Апостол је "образ" небеског очинства Једног и јединог, његов благодатни носилац, за разлику од Логоса Божијег коме је Бог Отац - по природи Отац. Докле, дакле, Христос по природи назива Бога Оцем, дотле га Апостол, и сваки који му је Богом Сином усиновљен (уп. Гал. 4, 5), назива истим тим именом - по благодати. На ту разлику указује сам Христос кад каже: "Одлазим Оцу моме, и Оцу вашему" (Јн. 5, 17).[4] Као "наследник кроз Бога" (Гал. 4, 7) тог небеског очинства, тј. као христоносац и син по благодати, Апостол нам открива собом Оца, да би и ми, примивши у срца своја Духа Светога, викали: "Ава, оче" (Гал. 4, 7). Отуда, и његов смјели призив свима хришћанима: "Угледајте се на мене, као што се ја угледам на Христа" (1. Кор. 11, 1; ср. 1. Кор. 4, 15).

7. У том благодатном заједничарењу у божанском очинству и синовству корени се наше људско истинско богопознање, наше образовање и по Богу живљење: - предано од Оца вечноме Сину, од Сина пријатељима Његовим апостолима и светима, а преко њих нама и нашим оцима. Ту тајну изражава сам Христос следећим ријечима: "Све је мени предао Отац мој, и нико не зна ко је Син осим Отац, ни ко је Отац осим Сина, и ако Син хоће коме казати" (Лк. 10, 22). Коме ће Син **казати** Своју тајну и тајну Свога Оца? - Без сумње само ономе који се уподоби Њему, тј. који буде живео и делао као Он, који стекне Христову нарав и начин постојања. Саможртвена љубав као искање своје пуноће не у себи већ у другоме, основна је компонента тога богочовечанског начина постојања примљеног од Христа и преко Његове Цркве дариваног свијету. То је суштина сваког правог очинства и синовства и сваког истинског ауторитета. Истински ауторитети су само они који су у сваком моменту спремни да постану миомирне жртве "за живот свијета", којима је саможртвеност срж и садржај. И метод. Ауторитет који жртвује другога себи, или га употребљава, без његовог слободног пристанка, као средство за остварење ма и најсветијег циља, неминовно ће се претворити у "оца садисту", коме трагови смрде нечовјештвом. Такав ауторитет вјечан је од самог свог почетка са насиљем, њему је насиље у природи.

8. Несумњива је чињеница: трагични кошмар модерног свијета, који испуњава срца највидовитијих људи садашњице са црним слутњама о његовој будућности, има своје дубље коријење, с једне стране, у објективираним друштвеним структурама, с друге стране, у револту против њих, испољеном на изузетно радикалан начин у револуционарним врењима прошлог и нашег стољећа. Почевши са Француском револуцијом, насиље је морално оправдано као основни метод за постизање људске слободе, братства и јединства, тј. за остварење радикалног преображаја свијета и људског друштва. Изводећи нужност историјских закона из природног детерминизма и нужности и заснивајући слободу на сазнању те историјске неопходности, многи модерни револуционари су прихватили насиље и тиранију као пут слободи и срећи. Са религиозним фанатизмом ти "освешћени" срећници историје покушавају да "историјску закономерност" усмјере и уподобе својој свијести о њој и о човјеку као њеном главном субјекту. Методи који се примјењују приликом тог усмјеравања и

ослобађања од "отуђујућих" структура прошлости, истовјетни су по духу са методама средњовјековне инквизиције, само што су бескрајно разрађенији и ефикаснији. У име "будућег" спаса и среће још непостојећег човјека, жртвују се милиони конкретних личности. Основни смисао принуде и насиља отаца јесте будућа срећа њихових синова. Апсолутна слобода оних који су сами себи прогласили за непогрешиву "свијест" и "савјест" историје, постаје, кроз њихово вјенчање са влашћу, гвоздени закон за још "неосвијешћене" за историјску нужност. На тај начин, врло често највећи борци против принуде и неслободе, постају гробари слободе; постају ауторитет са свим особинама "оца садисте", који ради још нерођене, једе своју већ рођену дјецу. А све је то неминовно, јер се из неопходности и нужности и насиља, може родити - само насиље и ропство. То се јасно назире и у најновијим таласима организованог терора, који у наше дане поприма свјетске размјере. И његов коријен је: жеђ за ослобођењем од свеобухватне принуде, која се пројављује кроз све постојеће структуре модерног "буржоаског" друштва. Али и негдје другдје: у дубоком разочарењу у ефикасност досадашњих револуционарних покрета, који су сами себе оковали формама у историји незапамћене државне принуде и насиља, и идеолошке искључивости. Не крије ли се иза тог новог таласа - очајнички крик једног изиграног и обманутог покољења? Али покољења, које у свом очајничком бунту против свемоћи државе, државног система школе и осталих по својој природи принудних друштвених структура, пада у исту судбоносну грешку толико пута већ почињену: прибјегава насиљу, остајући и даље у демонски зачараном кругу "оцеубијства" и садистичког очинства! И остаће у том безизлазном кругу и оно и свако друго покољење, све док буде утврђивало своју слободу газећи преко лешева других и употребљавајући насиље као свој метод.

Треба признати да за тај безизлазни кошмар модерног свијета велики део кривице пада и на хришћане. Чињеница да је са бунтом против разних овоземаљских ауторитета спојена као по правилу и јавна или потајна, тежња, да се, ако је то могуће, оштрицом мача ископа из људског срца и небеско **очинство** и вјера у њега, свједочи сама по себи двије ствари: с једне стране, отровно змијинско шаптање да се протјера Бог из људске историјске стварности, а с друге стране, бунт против често пута злоупотребљаваног и унакаженог небеског очинства у хришћанској пракси, а понегдје и у самој вјери. Јер, много је лакше употребити Бога као инструмент насиља над другима и претворити Га у овоземаљски ауторитет, обвијен плаштом метафизичке величине и застрашујуће тајанствености, - а то се десило не једанпут у историји - него посвједочити мученичким етосом и саможртвеном љубављу, Јагње Божије заклано за живот и спасење свијета! Само Јагње Божије, Христос Богочовјек, и убијеђени крвљу Јагњетовом, - доносе и могу донијети истинску слободу човјеку и свијету. Само једно насиље доноси слободу: насиље над лажним собом; и само једна жртва претвара људско друштво у заједницу љубави: жртвовање себе за друге. То жртвовање нити је уништење других нити самоуништење, већ "налажење" и себе и других у светотајни вјечно дариваног очинства и синовства, као тајни узајамног даривања и вјечног радосног уједињења, силом Духа Светога. Међутим, сваки пут када су хришћанска покољења или појединци напустили тај уски тужнорадосни Јагњетов пут, склапајући савез са "силнима" овога свијета и примајући њихове методе, ауторитете и непреображене структуре за своје, - нашли су се у опасности да скрену на "широки" пут који води у пропаст, тј. на пут насилног васпитања и у тиранију над другима преображаваног робовања себи и својим страстима. На том и таквом путу, не само други, већ и Бог, постаје средство за задовољење себе и свога егоизма.[5] На мјесто да буде оно што јесте - извор слободе, унакажени Божији ауторитет претвара се у средство принуде и господарења. Као уосталом и сви "ауторитети" који из њега проистичу. Ауторитет огољен свога садржаја,

никад није у стању да роди и препороди нити да васпита: он само ствара човјечуљке и духовно осакаћене кепеце.

9. Ово важи и за по преимућству носиоце у Цркви тога небеског очинства: епископа, презвитера и духовног оца. Бог их је даровао и оставио и поставио у свијету, да буду свједоци Његовог вјечног очинства и синовства, њихови носиоци и преносиоци, и васпитачи за ту тајну Божијег живљења и владања, као критерија и мјере нашег људског живљења и битисања. Славу коју је Бог Отац предао Сину, Јединородни Син предаје њима (ср. Јн. 17, 28). У томе се и састоји тајна Св. Предања: оно је предавање у Цркви вјечне славе Божије од **оца** сину, на начин на који ту исту славу предаје од вјечности нерођени Бог Отац своме Јединородном Сину. Отуда је истинска Црква по својој природи - Црква светих Отаца, било да су ти Оци пророци или апостоли, епископи или презвитери, преподобни или мученици. Свети Оци су они људи који су на овај или онај начин, остварили Јеванђеље Христово у свом животу и тиме постали способни да буду родитељи нових покољења и њихови духовни препородитељи. Кроз њихово благодатно свједочење и остваривање тајне небеског очинства и синовства на земљи, они претварају Цркву у живу заједницу испуњену божанског смирења, љубави и јединства. Они, будући духовно рођени, не господаре и не владају насилно, већ "у мукама рађају". Њихова воља је поистовећена са вољом Оца небеског а њихов живот са животом Његовог Јединородног Сина. Зато њих као обожене духовне оце треба волети и имати повјерења у њихову свету мисао преображену у богомисао. На основу таквог односа према Богу и Његовим пријатељима поставши оно што је постао, преподобни Симеон Нови Богослов призива све нас да се "обучемо у искрену вјеру у Бога и по Богу оце и учитеље наше, да задобијемо скрушено срце, смирени ум и расположење душе и срце очишћено од сваке мрље и гријеха сузним покајањем", јер ћемо само тако бити у стању да задобијемо неизрецива добра божанске свјетлости и славе.[6] Свети Оци посвједочују својим примјером, мишљу и искуством само једну истину: да је живот у Цркви, боље речено само биће Цркве - вјера и смирење. Отуда су они незамјенљиви и отуда би Црква без Отаца била Црква без небесног Оца и без вјечне славе Његове.

Вјечити призив Цркве и цјелокупног њеног духовног Предања, сабраног у одлуке васељенских Сабора, на **следовање светим и богоносним Оцима**, ни у ком случају не значи установљење неког ауторитета постављеног између Бога и душа; тај призив не значи ни захтјев понављања и цитирања светоотачких мисли, као ни спољашњег опонашања њихових дјела и поступака. Повјерење у њих и следовање њима значи вјеру да је Бог присутан и дјелотворан у историји и да је "диван у светима Својим", зато што у њима обитава. Као свеосетљиво чуло за Бога који у њима борави и за вријеме у коме живе, они су свједоци Божији и учитељи пута у вјечност као и васпитачи за проналажење односа према сваком времену. Они, скривајући себе светим смирењем, дарују живог и "опипљивог" Бога и начин по Богу постојања. Да би се на земљи остварила љубав Оца, Сина и Духа Светога, и да би могли људи постати једно као што је Бог један, неопходно је да се у животу Цркве (а сав космос је призван да буде Црква), оваплоти и оствари однос који постоји између Оца и Сина и Духа Светога; значи, однос смиреног даривања и узајамног љубавног прожимања и послушања, израженог Христовим ријечима: "Не тражим воље своје..." (Јн. 5, 30). У томе и јесте уствари дубљи смисао следовања Светим Оцима: следовање управо и јесте смирено даривање "самих себе и једни других и свега живота Христу Богу". Јер као што Бог Отац не постоји и не може постојати без Сина и Светога Духа, тако ни човјек не може постојати без другог човјека, живи без мртвих, једно покољење без другог покољења, синови без отаца, родитељи без дјеце. Свети Оци, као богоносци и христоносци, откривају на

најбољи начин и уводе истовремено у ту саборну "онтологију" Цркве; они буде у свакој вјерној и смиреној души живо памћење Цркве и помажу јој да сабере у себе сво њено историјско и вјечно Биће, силом животворног Духа. Њих следовати, не значи - имитирати их или опонашати на спољашњи, психички начин. Следовање значи: живљење њиховим начином постојања, који није њихов него Христов; значи стицање њиховог духа, који је дух слободе, јер је у ствари Дух Свети, дародавац духовне **власти** која ослобађа Истином, и као такав никад не може постати садистички ауторитет. Они собом откривају Бога и указују на поклоњење имену, које је изнад сваког имена. Суштина њихове власти и ауторитета се састоји у томе што свим својим бићем и сваким својим дјелом кличу Богу своме: не нама, Господе, не нама, него имену Твоме дај хвалу! Њихов ауторитет се састоји у огњености њиховог примјера и у неодољивој привлачности њиховог бого озареног лика: носиоци Божанске лепоте, њеном вулканском снагом, они призивају и узводе на вјечне горе, гдје се та лепота задобија. Као такви они су изазов слободи и буђење за њу, а ни у ком случају насиље над њом. Преко лепоте Божијег лика која се огледа на њиховом лику, и преко доброте Божије која прожима њихово дјело, они се нуде ненаметљиво сваком духовно пробуђеном човјеку као мјера његовог сопственог раста и узраста и као његова, и од њега самог скривена лепота. У томе и јесте њихова родитељска и препородитељска и васпитна моћ, тј. њихово благодатно очинство, уподобљено небеском очинству. Ићи, дакле, преко светих и "са свима светима" Богу, то значи: ослобађати се своје самости кроз урастање у саборну тајну Цркве и њено јединство; значи - отворити смирењем круницу свога бића, да би се оно оплодило и испунило божанском пуноћом.

10. Ако се, међутим, догоди да епископ, презвитер, духовник, васпитач, престану да буду такви уистину свети и духовни оци, тј. Богом препорођени родитељи који у мукама рађају своју духовну дјецу, - онда они своју бесплодност и немоћ покушавају да сакрију плаштом саме функције која им је повјерена, тј. принудним наметањем и ауторитетом и разним другим спољашњим ефектима. То важи и за сваки други ауторитет, било да се ради о ауторитету родитеља или васпитача или друштвеног радника уопште. У том случају се неминовно прибјегава господарењу душама и принудном владању савјестима и "дириговању" њима као васпитном методу. Тако се небеско очинство замјењује лажним земаљским очинством коме је принуда и насиље у природи. Основно пак својства таквог очинства је уништавање повјерења и љубави, која се из њега рађа, као једине здраве климе за васпитање и за нормално општење међу људима. Тиме се света тајна духовног очинства и светоочинства (кроз коју се Црква, и уопште свако здраво људско саживљење, открива као жива заједница узајамног повјерења и љубави, у којој Бог из христоподобног смирења свих тка величину свих), - замјењује тирјанским туторством, из кога ниче отровно цвијеће робовања и бунта и узајамног прождирања. А све то шта је друго, него дављење човјеково у безданом мору у Рају започетог оцеубијства, које је довело и доводи до заборава правог и замењивања унакаженим очинством.

11. Једини спас од свега тога налази се у поновном проналажењу овога заборављеног очинства, које припада, као што се то јасно види из свега што смо до сада рекли, природи самога Бога, као и природи човјека, створеног по Његовом образу и подобију. Ако њега не би било, онда би оцеубијство, а кроз њега и самоубијство, било последње слово историје и живота. Јер без вјечног Оца, заиста је човјеков ерос, и у њему он сам, једнобитан са временом, и кроз њега - са смрћу: вријеме чини смрт садржајем похоте (ероса а кроз то и садржајем човјека који се само њоме храни. Нимало није случајно што је ту истину о органској повезаности између ероса и смрти

најбоље осјетио у новије вријеме баш један Јеврејин - Фројд.[7] Само је на јеврејској подсвијести формираној идејом о страшноме Јахвеу и о похоти за забрањеним плодом (ср. Пост. 2, 17; 3, 6), која рађа смрт, мит о Едипу могао да добије такве димензије какве је добио у фројдизму. Фројдизам је у својим дубинама поновно, модерно, пристајање на Луциферову лаж о небеском Оцу и предавање у родоскрвни загрљај смрти матере земље: све је ту изаткано од похоте плоти и похоте очију (= ерос) и гордог супарништва с тобожњим "оцем садистом". Исто је то, иако на друкчији начин, и марксизам, и сам младица из истог коријена. Јер кад Маркс "баца рукавицу у лице цијелом свијету, да би срушио тог исполина пигмеја и да би онда, шетајући се по његовим развалинама и претварајући своје ријечи у дјело, осјетио се равним Творцу",[8] он ништа друго не ради, него покушава да оствари, не просто прометејски, већ луциферски план о свијету и човјеку, и то на исти чаролијско-змијински начин. Његова потајна и по свему судећи - најинтимнија жеља, јесте да "укине Бога". "Обујмљен злобом", сјећа се Енгелс свог првог сусрета са двадесет трогодишњом Марксом, "он као да жели да се дочепа небеске скиније и да је тресне о земљу".[9] Очигледно, и Фројд и Маркс не познају другог Бога сем јеврејског страшног Јахвеа који се односи према човјеку као господар према робу. Отуда њихов бунт против Њега, али и њихово стварање свога "бога" (либидо, револуција) по Његовој "слици и прилици".

Њима је, нажалост, као и неким од свједока новозавјетних збивања, остала непозната тајна небеског очинства и синовства, са разлога што су и један и други остали глуви и слепи за Христа, који је ту тајну открио и даровао свијету. А без Њега насиље је срж сваког овоземаљског ауторитета, па и васпитања на таквим ауторитетима заснованог. Преко тираније смрти, која је у коријену како ероса тако и "човјека економикуса", човјек је безнадежни осуђеник на ништавило и његов историјски пут - принудно васпитање и припремање за нестајање, на мање или више спектакуларној, мање или више крвавој позорници овога свијета. То је неминовно тако и било би тако, кад не би постојало духовно очинство као ослобођење од тираније смрти и узводитељ човјека са степена роба на достојанство слободне дјеце Божије. Зато борба против њега није ништа друго него скривена жеђ за самоуништењем, кроз осуду самог себе на тирјанство смрти и кроз тирјанско насиље над другима, а све у име њихове и своје среће. Уколико пак та борба буде јача, утолико ће се човјек осјећати све беспомоћнији пред ерупцијом елементарних потенцијала у себи и пред споља му наметаним насиљем, али утолико више ће и ово небеско очинство откривати човјеку свој сјај као његов једини спас и као пуноћа његовог бића. Јер, оно је начин постојања Бога, и кроз наше заједничарење у њему, по угледу на свете Оце, једини прави начин постојања разумне твари Божије. Само ондје гдје се оно остварује и гдје оно васпитава, само ту ауторитет престаје бити "отац садиста", а човјек на мјесто роба постаје -син. "А пошто сте синови, посла Бог у срца ваша Духа Сина свога који виче: Ава, оче! Стога нијеси више роб, него син; а ако си син, онда си и наследник кроз Бога" (Гал 4, 67). Наследник кога? - Наследник јединог Оца и заједничар јединственог очинства, кроз које сви постају једно у Оцу, Сину и Светоме Духу.

Сусрет нововековног запада са источњачким сотириологијама

Појам "источњачке сотириологије" неодређен је и веома широк. Зато треба одмах на почетку истаћи да овде неће бити речи о древним религијама Истока (хиндуизму, браманизму, будизму, односно исламу) и њиховим сотириолошким схватањима, него о сотириолошким учењима неких од новијих духовних покрета, израслих и заснованих на религиозним традицијама древног Оријента, особито после његовог сусрета са западном нововековном културом.

Сусрет европске цивилизације са древним Истоком изазвао је снажан потрес вековног мира и спокојства у коме је Исток живео, али је и пребогато источњачко хиљадугодишње религиозно искуство неочекивано постало изазов и суд над целокупном западном цивилизацијом, онаквом каква се она формирала и оформила од времена ренесансе па на овамо. Која су основна својства нововековне западне културе? Она је настала као протест против средњевековног акосмизма и јуридичког схватања спасења. Враћајући се хеленским мерилима истине, она се све више заснива на вери у човека и његов разум, на поверењу у чулно сазнање и науку, све се више усмерава на време и материју (природу), губећи осећање за Бога и духовни свет, као и прозрење у прави однос између Бога, природе и човека. Западни средњевековни религиозни утилитаризам прерастао је у нововековној култури у утилитаристички однос према природи, протестантски пак утилитаристички индивидуализам постао је исходиште идеолошких и друштвених покрета и религиозних струјања која су изгубила чуло за истинско заједништво и непатворену заједницу. Наследивши древну римску универзалистичку идеју, кроз њену римо-хришћанску интерпретацију и симбиозу, уз напоредо прихватање начела природне нужности нововековна се култура од самог почетка ширила и трудила да загосподари целим светом путем насиља. Њој својствена похота за стварима и из ње изнедрена техничка цивилизација произвеле су човека једне димензије; он се налази у озбиљној опасности да постане заробљеник свог сопственог дела и метафизички самотник, отуђен не само од свог Праизвора него и од других људи и саме природе. Све је то унело дубок немир у модерног западног човека, али и жеђ за спасењем и избављењем од неуравнотежености и немира, и потрагу за равнотежом и миром. Та се потрага испољава чак и онде где је на први поглед нема: кроз дроге, секс, стварање секти. Кроз све то, и много шта друго, појављује се трагање за топлином, за заједницом и бекство од обезличења и од претварања човека у ствар међу другим бездушним стварима.

У том трагању за собом и за својом равнотежом многи се обраћају, и нимало случајно, источњачким религијама и философијама, задивљени и привучени њиховом тајанственошћу и дубином. Управо из те потраге и сусрета са далеким Истоком, до кога долази и преко самих источњака, који долазе на Запад и представљају се као "просветитељи" духовно осиромашеног човека западне цивилизације, дошло је до пресађивања источњачких сотириологија на тле европско-америчке цивилизације.

Једно од основних својстава носилаца и заговорника тих и таквих сотириологија јесте дух **синкретизма**. Он је Истоку био и одраније својствен, а постао је велико искушење и за човека нашег доба, који је дошао у непосредан контакт са свим религиозним и философским традицијама прошлости и садашњости. Као носиоца синкретистичког духа треба на првом месту поменути теософију. Њен је циљ од саме појаве био: истраживање свих закона природе, компаративно изучавање свих наука, философија и религија, да би се стекао "целовит" поглед на свет и створило универзално братство људи на основу "широке свести и мудрости и нове религије света" (Ана Безант, Јелена Блавацка и др.). У теософији космос је схваћен као нешто живо, свет је вођен "вишим интелигенцијама", историја се одвија у "циклусима", сагласно закону реинкарнације али и еволуције од "чауре" до "адепта", од догматизма разних врста до "новог мишљења" и свеобухватног живљења. Древно индијско учење о **Аватарима**, као повременим инкарнацијама божанства, у основи је не само теософске сотириологије него и многих других оријенталних покрета који претендују на универзални карактер и развијање нове свеобухватне свести. Прихватајући делом пантеистичку, делом политеистичку визију стварности, засновану на учењу о инкарнацијама божанства (божанстава) и реинкарнацији, синкретистички покрети овакве врсте укључују у ту визију и личност Исуса из Назарета, као једног од божјих

оваплоћења, поричући тако његову непоновљивост, јединственост и апсолутну свеобухватност, као јединог спаситеља.

Сродан је са теософијом и покрет **Кришна Муртија**. Њега је поменута Ана Безант прогласила за "учитеља света", личност која ће, по њој, послужити као "вехика" - посуда, за Господа Маитреија. О том духовном бићу о коме је још Буда говорио и које се наводно последњи пут инкарнирало у Исусу из Назарета, које ће сићи с неба да објави нову религију света, - она је, као и многи други теософи њеног времена, говорила као о месији. Хиљаде теософа прихватиле су ово проглашење, међу њима и југословенски огранак теософа. Теософи се чак удружују у "Ред звезде са Истока" са знаком распознавања звездом петокраком, како би припремили долазак месије. Но сам Кришна Мурти, то "чудо од детета" иступа из теософског друштва (1925.), одбацује теорију свог месијанства, одриче се дворца и богатства, стечених од његових обожаватеља, и креће на путовања по свету као нека врста путујућег философа. Он од тада говори о истини као о "земљи за коју нема путева" и којој се не може прићи никаквим утабаним стазама, макар то биле стазе било које религије или организације. По њему, потреба да се сазна шта је истина и Бог - једина је стварна потреба људског живота. Кад се то тражење блокира из било ког разлога, онда долази до труљења и распадања свих облика друштвеног, религиозног, политичког и економског живота. То се управо, сматра он, догађа у наше време. Својим многобројним присталицама он говори о животу, Истини, Љубави, Добру, истичући за циљ постојања: остварити у себи живот свију бића, допрети до Реалности с оне стране времена и простора, онамо где је Слобода, Љубав, Истина. Он захтева тоталну револуцију, али на плану индивидуе, ради стварања новог света. Дебели зид који постоји између нас и стварности живота, сазидан предрасудама разних врста, створених школом, породицом, друштвом, религијама - руши се свељубављу, љубављу за сва бића, без које је човек мртав. Ономе ко има такву љубав истина се открива кроз све постојеће, без посредника. Кришна Мурти је 1968. године основао у Енглеској своју фондацију за ширење својих идеја.

И иначе, у свим покретима инспирисаним Истоком, веома је присутна и заступљена космолошка димензија, жеђ за понирање у свецелосну космичку енергију, за стицање целовитости и целовитог доживљаја стварности. То није ништа друго до реакција на рационализам западне науке и на њен утилитаристички материјализам, који обездушује природу, па и онда кад је обоготворава, гледајући на њу као на једину стварност. Далеки исток нуди осећање за тајну, враћајући свемиру душу тиме што га доживљава као нешто живо. Код свих оних који су дошли под утицај његових култова и схватања пробудило се интересовање за тајне духовног света и веровање у духовна бића која се мешају у људску судбину и утичу на њу. Отуда скоро све покрете инспирисане Далеким оријентом и његовим култовима прати у стопу буђење интересовања за **спиритизам**. Призивање духова данас је постала омиљена забава у Европи и Америци. У спиритизму је дошло до неке чудне симбиозе између хеленско-римског и хришћанског гностицизма и оријенталне магије, укорењене у политеизму древног Истока. Оно што је својствено овом и оваквом спиритизму то је изгубљено чуло за "разликовање духова" као и нека врста магијског насиља над духовним светом, са циљем да се он открије и да открије човеку скривене тајне и одгонетне збивања у свакидашњем животу, као и оно што ће се збити у будућности. Од духова се траже нова и дубља знања, али исто тако и избављење и спасење од невоља живота, као и поука о његовом исправном устројству.

Тако је, на пример, схватање припадника шведског покрета званог "**Заједница финдхорна**" (зачетник му је Давид Спанглер), настало, кажу они, по надахнућу "малог тихог гласа" духовних бића. Његов оснивач, надахнут духовима, дошао је до сазнања да људи треба да доживе свој живот на земљи као свепрожимајуће Јединство.

"Финдхорнски универзитет светлости", основан 1974. године, има за циљ да преко "башта", односно заједница људи које успостављају правилан однос са природом и њеним производима, заједница које као такве постају "центри светлости", - помогне човеку да се "учлани у хармонију Новог доба".

Неумерени активизам западног човека, настао из претеране похоти за стварима и за стицањем знања, као и за човека неприродна брзина у коју га убацује техничка цивилизација, проузроковали су у њему дубоке стресове, замор и обољења, како телесна тако и душевна и нервна. Будући да рационализовано западно хришћанство, са својим морализмом и социјалним утилитаризмом, није у стању да пружи противтежу егзистенцијалном немиру и трагању за дубљим мистичким опитом, који су све присутнији код замореног човека потрошачког друштва, то се он лако одушевљава прихватањем оријенталних метода и путева освајања унутарњих простора и кроз њих доживљаја космичке и божанске реалности, који они нуде.

Један од покрета такве врсте, који је стекао бројне присталице у Европи и Америци, јесте покрет **Хари Кришна**. Духовни му је вођа Свами Прахупада (дошао је у Њујорк 1966. где је почео да проповеда своје учење хипицима). Циљ његовог учења јесте развијање "Кришна свести" у којој би се постигло спасење од слепила нашег доба. Та се свест, по њему, стиче једноставним и сталним певањем имена Божијег (позната је песма његових присталица која, уз свирку, одјекује улицама европских и америчких градова: "Хари Кришна, Хари Кришна, Кришна Кришна, Хари Хари, Хари Рама, Хари Рама, Рама Рама, Хари Хари..."). Непрестано певање и изговарање светог имена и светих речи помаже човеку да се ослободи од немира и мрака и да усмери душу на Бога. Да би се то постигло, треба кренути путем пуне преданости (бхакти-јога): треба се одрећи четири материјална обичаја који окивају душу, чинећи је робом најнижих страсти и таме незнања (маја). Те навике јесу следеће: а) једење меса, рибе и јаја; б) узимање дрога, алкохола, цигарета, чаја и кафе; в) упуштање у ванбрачне односе као и односе који немају за циљ рађање деце; г) коцкање, у које спада и свака мисао која није сагласна са Божијом објавом. Свакодневно треба читати свети спис "Бхагават гиту". Вегетаријанство харикришнијеваца и уздржљивост преузети су из древног хиндуског наслеђа и треба признати да су многе уживаоце дрога и хипике спасили од сигурне пропасти. Има, међутим, нечега леденог и неприродног у начину на који харикришнијевске групе испољавају своју "пуну преданост" Кришни; неки од бивших харикришнијеваца говоре и о застрашујућем насиљу које се спроводи над члановима ових група, на састанцима доступним само за посвећене.

Још распрострањенији покрет у свету (има доста присталица и код нас, особито по великим градовима, у Загребу је регистрован као "Друштво за психофизичку релаксацију") јесте тзв. **Трансцендентална медитација**. На њеном је челу Махариши Махеш Јоги, дипломирани физичар, ученик познатог индијског мудраца Свами Брахмананде Сарасватија, званог гуру Деви Божански учитељ. Славу Махаришија пронели су широм света Битлси, који су га једно време прихватили као свог духовног вођу и учитеља. Кад су га они напустили, он се повукао у тишину Хималаја, међутим, његови центри "трансценденталне медитације" нису ни до данас престали да се умножавају, изазивајући велико интересовање код научника, психијатара, социолога итд. особито због њеног благотворног психосоматског дејства. То је један од бројних покрета за "релаксацију", особито популарних у Америци.

Трансцендентална је медитација у потрази за "четвртим" стањем свести, у коме свест неоптерећена било каквим искуственим садржајем, осећањем или мислима - почива на самој себи, на оном вечном Бићу које чини суштину и основу свега постојања. Човек који постигне то стање, посвећен, обливен светлошћу вечног трајања, улази у тајно знање, скривену мудрост универзума. Тај продор у вечна пространства

Апсолута, доживљава се као поновно рођење. Посвећени види оно вечно Једно, у свим променљивим облицима творевине, осећа се једно са свим бићима и у њему се сав космос одражава. "Доиста", каже Махариши, "најдубља мудрост састоји се у способности да се истовремено види и целина, јединство Апсолута и разноврсност, мноштво појавног света". Трансцендентална медитација хтела би да буде пут ка свести која отвара врата вечног постојања. Без тога знања, сматрају њене присталице, човеку нема спасења; без њега је он као откинута грана, губи се и дави у свету пролазности и променљивости. Онај који упражњава ТМ залива свој корен соковима вечне енергије, оздрављујући и гране човековог дрвета (породицу, науку, уметност, образовање, занимање, здравље). Циљ ТМ по Махаришију је да постане мост између науке и религије, које су се раздвојиле. Као и код Хари Кришне, и у ТМ велик се значај придаје од гуруа, учитеља, добијеној **мантри** (Ом, свето име, реч) која се стално изговара и медитира, кроз сабирање у себе и самопосматрање. Са тим су медитирањем у вези и појаве левитације, које медитанти доживљавају. ТМ придаје техници медитирања малтене магијско значење; поистовећивањем човекове и космичке енергије са енергијом божанства она заговара својеврстан пантеизам.

И други гуруи, који придобијају своје присталице по Европи и Америци, такође говоре о једној божанској сили која надахњује и улива се у свет преко великих учитеља као што су Кришна, Буда, Исус, Мухамед. Кад наслаге обмана помраче људску душу, онда се, по њима, отеловљује та енергија и јавља Створитељ свету. Неки од тих гуруа сматрају себе за отеловљење те енергије. "Дошао сам", каже један од њих, "да у овом добу таме, откријем светлост". Тај исти, звани гуру Махарај Ји (рођен у Индији 1957.) назива себе савршеним учитељем. Његов отац, Шри Ханс Ји Махарај, такође признат од бројних присталица као онај који објављује древно знање, поклонио се пред својим сином као спасиоцем човечанства, Господом васељене, Откриваоцем светлости, љубави, мира, јединства, вечности. Његове присталице, као и присталице других гуруа, обично живе у комунама, ашрамима. Онај који прима знање које он нуди, улази у вечно блаженство; од тог се знања топе мрачне наслаге привидног ја, нашег нижег, себичног, смртног ја и стиче познање своје природе, вечног Бића, оне првобитне енергије која је праузрок свега стварања, која је сама нестворена, која је била, јесте и биће у вечности, изван времена и простора. Гуру Махарај Ји сматра себе спаситељем од маје, илузије, крајем мрачног доба (калиуга) и почетком златног доба (сатиуга). Савршено знање јесте у савршеној светлости која сија без сунца, која је првобитна вибрација (савршена љубав, мир). И овај гуру захтева савршену послушност и преданост, без које нема савршеног просвећења. Он позива на борбу против мозга и разума, који је монструм, олуја, треба га укротити. "Слушај мене па ћеш чути Бога... Ја сам увек с тобом, ти си тај који треба бити са мном." "Ви у западном свету", каже он, "закржљали сте због материјализма. Дођите мени и ја ћу вас излечити од ваше болести. Ваше су очи слепе па не можете гледати у духовни свет. Дођите мени и ја ћу вас просветлити."

Скоро сви ови просветитељи са Истока западном научнику и професору, који пишу књиге и измишљају теорије, претпостављају свеце - који пишу свете списе и певају славу Божију. "Воли Бога", каже један од њих, "јер је Љубав. Певај речима славу његову јер он јесте Реч. Слушај небеску хармонију јер он јесте Хармонија из које је поникла структура свемира." Свима њима је својствено осећање светиње живота и свега живога, као и сазнање променљивости спољашњих ствари, па отуда и жеље за њима. Треба открити, позивају они, скривену Светлост, ту непроменљиву моћ и силу Божију о којој уче свеци свих времена.

У новије се време пробудило интересовање и за исламску мистику, особито за суфизам, у контексту са теософијом и другим оријенталним струјањима. Да то

интересовање није само теоретског карактера, него и практичног, види се по појави тзв. **суфи** плеса, односно плесова "универзалног мира".

Иницирао их је у Калифорнији Муршиду Самуел Луис, а текстови о њему преводе се и код нас. Присталице ове мистике тврде да је први суфи плес увео чувени Џалалудин Руми у 13. веку; нови почиње од Луиса, једног од "гласника новог доба", који је основну идеју суфи плеса прилагодио 20. веку. Суфизам је, по њима, постојао од увек; интелектуално се родио у Арабији, девоцијски узгајан у Персији, а духовно довршен у Индији. Утицај Истока на Запад последњих деценија припремио је тле за семе суфијске поруке. Дошло је одређено време да се Запад и Исток споје свезом љубави и мудрости, на позив Бога Истока и Запада, и то преко плесова. Плесови су слављење Алахове присутности (Акхлак Аллах - понашати се као у Алаховој присутности). Духовни се плес изводи у име Бога, а његов темељ представља света реч. **Вазиф** (мантра) се понавља уз ритам тела и музику; кроз њу делује присутност Алаха ако смо спремни да је примимо. Понављањем она улази све дубље и дубље. Плесач (дервиш, суфи) постаје идентичан са Богом, плешући плес који интегрише све делове човековог бића, од видљивих до невидљивих. Коначни циљ јесте да се оснују плесови свих религија, да би се прешло на "анђелске плесове" који уводе у савршенство. Средњевековно месалијанство и исламски дервишки редови, који и данас постоје на нашем тлу, претходили су овом новом покрету "чија је осовина у Сан Франциску", а порекло и корење такође на Истоку.

Оно што је карактеристично за све источњачке покрете, који нуде спасење материјализованом Западу, јесте интеграција свих човекових способности, физичких и духовних, али увек кроз један дубљи онтолошки план. Тако, чак и оно што је за западног човека проста гимнастика тела, за источњака поседује антрополошко-космолошке и сотириолошке димензије. Као пример за ово да наведемо покрет **аикидо**, израстао из зен-будизма и источњачких борилачких вештина. Оснивач му је Мастер Морихај Весхиба. Покрет се од 1945. раширио по целом свету. Циљ ове "племените и одбрамбене" вештине јесте постизање хармоније духа и тела, сједињење са срцем света, тј. са космичком енергијом, и претварање света у једну породицу. Сама реч **аикидо** значи: метод (до) или пут за постизање хармоније (аи) менталне енергије (ки) или хармоније духа. Док је **џудо**, борилачка вештина истог порекла, која је по учењу свог оснивача имала за циљ "напредак и узајамно добро, најбољу употребу снаге", претворила се временом у жеђ за победом, истицање снаге и моћи, дотле је циљ аикидоа: "искорењење зла, ради сједињења са срцем света". Он треба да буде уметност којом човек постиже симфонију са космичким духом, да би људи постали једно међу собом и са космосом. У свему треба следити закон космоса јер свака твар поседује у себи исти дух и исту енергију која управља светом. Сви природни феномени и све људске активности из једног су извора. Зато свој ум и биће треба усагласити уму свемира. По љубитељима аикидоа жеђ за материјалним добрима западне цивилизације потиснула је духовне вредности и тиме проузроковала страх и немир: расцеп између праксе и теорије, науке и религије, човека и природе, човека, природе и вечне духовне енергије. То отуђење од срца свемира породило је разбијеност човековог бића и отворило у њему дубоку рану. Она може бити исцељена само органским повратком духу унутарњег јединства и узајамног прожимања свега постојећег. Оних који упражњавају аикидо све је више и у нашој земљи (у Београду, Загребу итд.).

Овим кратким прегледом само су дотакнути неки важнији духовни покрети оријенталног порекла. Оријент је, особито последњи век и по, извршио велики духовни утицај на Западу. Превођење и проучавање светих списа Далеког оријента, преношење култова, идеја и разних вештина везаних за хиндуистичко и будистичко духовно и религиозно наслеђе, све је то оставило и оставља знатног трага на западне народе по

традицији хришћанске. Тај се утицај не ограничава само на поједине велике научнике, књижевнике и философе, као што су нпр. Шопенхауер и Толстој, Јунг и Херман Хесе (као ни на њихов не мали утицај на схватања и начин живљења многобројних људи); преко наведених и других покрета, особито преко разних борилачких вештина, са религиозном подлогом, он се пренео и преноси и на широке слојеве друштва. То се особито види у великој раширености спиритизма и учења о реинкарнацији, везаних и једног и другог за источњачка веровања и сотириолошка схватања.

Да резимирамо на крају неке од основних идеја ових и других покрета, особито оне идеје које су нашле одзива у души западног човека, а које имају истовремено сотириолошки значај и карактер.

1) Као што је већ поменуто, прво заједничко својство свих ових покрета јесте синкретизам: тражење једне истине у свим религијама.

2) Обећање и ишчекивање Новог доба, везано са учењем о реинкарнацији и облицима Божијег откривења у одређеним историјским периодима, ради буђења света и његовог извођења из таме на Светлост.

3) Органска повезаност космологије и антропологије; прихватање и тражење свесабирне духовне вечне енергије променљивог света, као његове суштине и срца, као вечне Пуноће и све јединства, свега што постоји.

4) То осећање и тражење све јединства у вечној енергији, претежно је, ако не и искључиво, пантеистичког типа, иако се има утисак да је оно под великим утицајем јудеохришћанске монотеистичке традиције. Као некад у платоновској и плотиновској мистици, и овде се политеизам релативизује и превазилази, али се меша Творац и његова творевина, вечна Божија енергија и космичка енергија.

5) Неосетљивост за Бога као личност и за Христа као јединог спаситеља и јединог посредника између Бога и људи. Отуда спасење, схваћено као избављење од таме, зла, маје и пролазности и као постизање свејединства или истоветности у Једноме, означава утапање у њега, поистовећивање са њим као вечном енергијом. Зато је могуће, на пример, да "Кришна свест" (или како је неки зову и "Христосвест" - видовњак Едгар Кејс, +1945.) буде схваћена као свест о себи самом, али као и свест самог божанства Кришне. Јер једна је и иста енергија човека и енергија космоса, као и енергија божанства.

Из свега реченога јасно произлази да сви ови покрети нису много одмакли по својим схватањима од учења натуралистичких религија о космичким ритмовима и кружењима и да су подложни истом магијском безизлазу од кога смртно болује Хегелов Апсолут, који у човеку постаје свестан самог себе. Другим речима: све је то још увек само чежња за "богочовечанским стањем Сина" (преподобни Григорије Синаит) које је алфа и омега хришћанског учења о спасењу и коначном циљу свега створенога.

Шта се то онда догодило, да завршимо са тим неизбежним питањем, са христоносном и духоносном Европом, земљом светих чудеса, те њена деца данас траже Духа и утехе и **радости спасења** у још увек пуној неисцељене туге и магије, макар она била и бела, многобожачкој и пантеистичкој Индији? Ево шта се догодило: отуђила се она од Живота, тиме што је престала да исповеда Христа као јединог Бога и спаситеља, па се у њу поново уселио легеон...

Марксистичко виђење образовања Богдана Суходолског

Богдан Суходолски иде у ред водећих пољских марксистичких философа и теоретичара образовања. Објавио је више књига, међу које спада и ова о којој је реч, недавно и код нас преведена у издању Библиотеке "XX век" ["Три педагогије"].

У овој својој књизи он покушава да сведе историјски развој педагошке мисли на три основна става, односно концепције. По једној педагошкој концепцији васпитање треба да буде усмерено на формирање личности; другу врсту педагогије писац дефинише као "педагогију припремања за живот" (стр. 6). Налазећи да су та два педагошка става у сталном сукобу кроз историју, писац покушава да тај сукоб премости, користећи се друштвеним и научним променама нашег времена као "извором" нове концепције педагогије "која се бави организацијом основног образовања" и коју он назива "трећом педагогијом" (7). Ова трећа педагогија има, по писцу, суштински друкчији карактер од прве две. Док су се прве две, каже он, ослањале на непосредне васпитне односе, и на конкретну делатност васпитача на васпитаника, разликујући се по коначној усмерености и циљу васпитања (припрема за живот или формирање личности), дотле се "трећа педагогија" не бави конкретним односима и васпитним делатностима, него истражује друштвене и материјалне услове тих делатности, односно утврђује принципе њихове оптималне организације, а самим тим покреће проблеме просветне политике и просветног планирања. Таква врста педагогије захтева ревизију традиционалних педагошких појмова и истовремено интеграцију два класична става у трећи васпитни став и систем (8). Полазећи од те основне поставке, писац је разрађује кроз следећа поглавља: педагогија формирања личности (9-57), педагогија припремања за живот (59-107), педагогија формирања општег система (109-177); томе додаје још и ово: проблеми интеграције "трију педагогија"' (179-238) и "перспективе даљег развоја педагогије" (239-247).

Педагогију формирања личности су по Суходолском утемељили Атински философи, почевши са Сократом, да би она у Хришћанству дошла до свог врхунца. У Хришћанству је васпитање усмерено на будући живот тако да је све што се збива на земљи подређено томе циљу. Од хришћанских педагога наводи Климента Александријског, Јована Златоуста, Августина, завршавајући са Паскалом и католичким модернизмом као и неким од савремених протестантских праваца. Писцу не измичу из вида не само Фрањо Асишки и Тома Аквински у Средњем веку него ни модерни западни персоналисти: Маритен, Муније, Бубер. Писац даје истовремено и један интересантан пресек кроз нове концепције васпитања личности од времена хуманиста, преко натурализма и просвећености XVII и XVIII века, до варијанти идеалистичке немачке философије између XVIII и XIX века, која се идејно протеже све до XX века. Писац се дотиче и две новије и најновије концепције формирања личности: психоаналитичке и егзистенцијалистичке и констатује да поред свих разлика које постоје у разним правцима ове и овакве педагошке мисли, свима њима је једно заједничко: личност је најважније у животу и у васпитању (52). Оно што истиче као значајно У овом педагошком ставу то је схватање личности као вредности за себе: човек није оруђе, инструмент, он је вредност сам по себи (57). Недостатак овог педагошког става по писцу јесте подстицање бекства из живота (53), схватање да се истински вредносни живот битно разликује од конкретне материјално друштвене стварности у којој људи живе. Ту се по Суходолском ради у суштини о дуалистичкој концепцији људске егзистенције (59).

Педагогија припремања за живот полази од схватања да живот има своје законе и да се за њега треба припремати и васпитавати. Тако се упоредо с првом педагогијом развијала ова друга, припреме за живот, коју писац доводи у везу са Платоном и његовом концепцијом државе, која има за циљ организовање колективног живота.

Писац налази код Платона "елитистичку" концепцију васпитања, подређеног интересима државе готово на тоталитаран начин (то Платоново "антииндивидуалистичко" васпитања Суходолски доводи у везу чак са педагошким схватањима педагога блиских фашизму и хитлеризму (!) нашег времена - стр. 63). Временом се овај педагошки став развијао у два правца, аналогно томе да ли се под животом за који се човек припрема подразумева живот који постоји, онакав какав јесте, или живот - онакав какав треба да буде. Тако Макијавели припрема свога "кнеза" за живот какав јесте, а утописти (Т. Елиот, Модџевски, Томас Мор) сматрају да је човек "онакав какав није": треба променити друштвене односе, да би сазнали какав је "доиста" човек. Отуда по утопистима припремање за живот значи уклањање постојећег стања. Утописти нису проповедали револуцију јер су веровали у могућност препорода света и човека путем васпитања нових људи, подруштвљеним општинама, ћелијама будућности (82). Писац истиче да је у XIX веку дошло до значајног утицаја социологије на васпитање, подвлачећи и националне и међународне аспекте припремања за живот (88-93). Развојем науке и технике долази се до закључка да човеково припремање за живот значи пре свега припремање "за рад". У томе је много помогла у XIX и XX веку концепција "школе рада" (93-98). Сва комплексност развоја и индустријализације показује да је традиционална подела на тип хуманистичког и математичко-природног образовања застарела, тако да научно образовање постаје нови изузетно значајан елеменат савременог припремања за живот (97-98).

Васпитање припремања за живот "поред свих различитости" заснива се на уверењу да је човеков живот "збир последица утицаја овог света на човека и човека на овај свет" (103). Васпитаник је за присталице оваквог схватања васпитања, својеврстан материјал, инструмент од кога треба направити оно што је предвиђено и потребно. Писац увиђа, потпуно исправно, једностраност оваквог гледишта али не пориче да се у тим схватањима васпитања испољава "нешто велико и значајно" (106). Наводи, између осталих, и покушај J. Брунерове педагогије (Америка) да превазиђе границе педагогије припремања за живот, успостављањем везе са педагогијом формирања личности: по њој је васпитање пре егзистенцијални него инструментални елеменат (101).

И једна и друга педагогија по писцу су израз стварности у којој је васпитање било више приватна ствар него јавна, а припремање за живот се тицало само једне "елите" друштва, не свих његових слојева. Васпитне институције су представљале продужетак домаће бриге о деци и омладини (109). Друштвене и економске промене, међутим, XIX и XX века утицале су да се васпитање схвати као разноврстан процес који обухвата целокупни људски живот и све слојеве друштва. Рађа се идеологија васпитања путем рада и за рад, и сазнање да васпитава не само школа него и многи ваншколски фактори и институције, кроз цео живот (113, 121). Отуда се по писцу јавила потреба стварања педагогије која ће се бавити функционисањем великих просветних система, васпитним делатностима различитих институција и организација, педагогије која ће вршити анализу васпитних утицаја околине и ситуације, једном речју, педагогије општег образовања. Нагли развој просветног система у наше време, довео је до "ерупције" образовања у свим државама света, које је, опет, изазвала са своје стране савремену кризу просвете (133). И једно и друго рађа потребу планирања просвете, њене реорганизације: од приватне ствари просвета постаје јавна и општа у правом смислу те речи. Из тога се и рађа оно што писац ове књиге назива "трећа педагогија".

Два велика историјска процеса: динамични развој привреде који одређује кадровске потребе и развој друштвене потребе за просветом, утичу снажно на школство и његово обликовање (136). Поред тога, велики је пораст трошкова просвете, што оптерећује националне буџете на светском плану, зато се јавља потреба опште политике која би унапред решавала проблеме и припремала рационално кадрове за

привреду и културу (158). За разлику од прве две педагогије ова трећа "општег система" и образовања преноси тачку ослонца својих истраживања на терен просветних институција а нарочито школског система (172). Она третира школски систем са становишта друштвене целине, посебно је организована тако да обухвата све оне установе које у савременом друштву учествују на овај или онај начин, у васпитној акцији, као и све оне чиниоце који стварају одређене васпитне ситуације и врше одређене васпитне утицаје (174). Она је у првом реду педагогија ситуација и институција, педагогија средине и структуре друштвеног живота с обзиром на интеграцију и дезинтеграцију људи (175).

Док је по Суходолском педагогија формирања личности, истичући субјективну активност, долазила до граница негирања сваке реалне вредности објективним стварностима и задацима, дотле је педагогија припреме за живот, долазила у опасност да субјективном свету припише само утолико значење уколико се он испољава у објективним акцијама (181). Сам писац заступа становиште да постоји независност оба ова елемента, која је основа њихове сталне узајамне зависности, успостављане и прекидане у процесу развоја људи и "људског света" (182). То значи да он захтева њихову "дијалектичку" интеграцију. О том проблему интеграције он говори у четвртом делу своје књиге. Истиче да је покушај интеграције стар већ три столећа, почиње са Коменским, па преко Песталоција допире до Дејвија (183-187). Тај покушај писац назива "утопијским". Поред њега писац говори и о "интеграционим мистификацијама" у XIX и XX веку заснованим на програмима васпитања у којима су се супротности између формирања личности и њеног припремања за живот сматрале небитним, уз уверавање да свако од та два становишта, на природан и неминован начин, обухвата оно друго (католички персонализам и др., стр. 191-192). Све то показује како је тешко превазићи сукоб између "личности" и "грађанина", личног и заједничког, колективног. Основни разлог за ту тешкоћу јесте по писцу - друштвено стање у класном буржоаском друштву (195). Суходолски налази да могућност ове интеграције постоји само у социјалистичком друштву, где је дошло до ликвидирања владајуће класе, до преображаја државе од апарата за притисак у добро које је стварно заједничко свим њеним грађанима (197). Овде имамо помирење општих и заједничких интереса: људи развијајући себе, развијају објективни свет у коме живе, и тако служе другим људима (198-199). Супротности су ликвидиране одговарајућом економском и друштвеном политиком, као и систематским развојем социјалистичке демократије, која обезбеђује све шири и све активнији удео свих у управљању заједничким пословима. На место принуде у таквој држави је присутна свесна ангажованост, расте значај разума, воље и одговорне улоге све већег броја људи.

Одбацујући, каже Суходолски, религијску интерпретацију уверења о преображају људи као и философију непроменљивости људске природе, супротну религијским концепцијама васпитања, социјализам гради темеље нове и сопствене философије човека. По њој човек ствара свој сопствени свет, и захваљујући томе, ствара самог себе: историјски је променљив, развија се у историјском процесу (200). Писац, дакле, покушава да премости разлике између две класичне педагогије учешћем и ангажовањем личности у реалном животу, који постоји и који се ствара, као и прихватањем преображајног дејства на људе преко промена које се јављају у начинима производње, у организацији друштва и државе, у науци, у уметности, у техници - у том целокупном објективном свету човековог живота (200). У таквом ангажовању долази, у савршеном виду, до помирења "људске" и "грађанске" егзистенције. То представља модел живота социјалистичке цивилизације (203).

Писац не ограничава педагогију општег образовања само на реформу школства. Она треба, по њему, у складу са економским и друштвеним променама, да испланира садржај и форме целокупног система школског и ваншколског образовања (204).

Суходолски не губи из вида ни проблеме који се неминовно јављају и постављају пред васпитање у цивилизацији благостања и слободног времена, и који не мимоилазе ни социјалистичко друштво, иако они сматрају да ће оно бити имуно од њих. Благостање и слободно време рађају досаду и немир у савременом човеку. Да би се избегла та опасност писац ове књиге захтева "рационално формирање потреба и проширење круга интересовања", на принципу да живот човеков није само инструмент и средство него и "актуелна вредносна стварност" (228). Да би се то постигло потребно је формирање стваралачке позиције, која је у првом реду формирање личности, али истовремено и припремање за савремене животне задатке. Иако остаје веран Марксовом схватању да је "модел човека одређен друштвено-економским развојем који се врши у одређеним условима" (215), Суходолски би хтео да иде корак даље и дубље, тиме што прихвата човека за **актуелну вредносну стварност** и подвлачи значај **квалитета** људи, за напредак друштва (236). Он покушава да утврди и афирмише човекову личност као самовредност и тиме што пориче да је он "у суштини конзумирајуће биће". Човек је за њега "створење" које своје остварење налази у исправној делатности, често у стваралачком раду који преображава затечену средину. Он би хтео да избегне да поистовети човека са "homo oeconomicus"-ом управо тиме што га поима као стваралачко биће и као биће које ствара свет у којем се изражава и који му омогућава да се формира и развија (247).

Иако Суходолски "педагогију формирања општег система", сматра за нешто "ново" и "треће", ипак је очевидно, и поред све њене новине, да је она у суштини пројекција и продужетак педагогије припремања за живот, како по циљевима тако и по садржају самог васпитања. Ономе што се одвијало у области приватног, ова педагогија је дала истакнути јавни карактер; појединци и групе замењени су колективом, општим, односно државом. Међутим, било да је држава схваћена као "монопол класе" и њен принудни орган, било као "опште добро", она у суштини не излази из оквира онога што се назива "објективна стварност", и поред свих историјских и друштвених промена. Човекова пак личност, и поред тога што јој ова "трећа" педагогија признаје "актуелну вредносну стварност", стваралачки дар и моћ ангажовања, способност развоја "надарености и љубави", ипак она и овде, као и у педагогији припреме за живот, остаје на крају крајева производ света, тј. "објективне" и "друштвене стварности"; или сопствени "производ" битијно и онтолошки и егзистенцијално детерминисан том и таквом стварношћу. Читалац се не може отети утиску да писац, превазилажењем прошлих "утопија", несвесно се упушта и препушта једној новој утопији, која, на крају крајева, нити решава проблем човекове личности нити проблем "грађанина", тј. човековог друштва. Зашто? Зато што и поред свег озбиљног хватања у коштац са савременим проблемима васпитања, он избегава да се суочи са егзистенцијалним проблемом коначног смисла човека и историје. Развој друштва и човеково само остваривање, које резултира коначним ништавилом и поништавањем и стваралаца и створенога, привлачно је као херојски прометејевски самоубилачки чин и привремена утеха, али само за људе који су подсвесно пристали на демонизам самоуништења. Утопија "вечног" напретка у оквирима историјског економског и друштвеног динамизма, као и човековог "стваралаштва" и сталног стваралачког превазилажења себе самог и своје прошлости, даје овој концепцији човекове личности и васпитања чар новине, али само дотле докле човек не постане свестан тријумфа и коначног бесмисла свега што постоји у њему и око њега, а пре свега њега као личности. Оног момента када човек постане тога свестан, поново настаје питање које је било и на самом почетку, а

које је намерно или ненамерно превиђено: чему пролазни човек, чему то биће, рођено, било као индивидуа, било као колектив, за смрт и уништење? Чему васпитање које је увек на губитку? Суходолски је свестан те проблематике, али само на социолошком нивоу, не и на онтолошком. Зато покушава да човека учини ширим од "економског човека", сматрајући да је он не само "условљен" друштвеном средином и економским фактором, него да је "независан" од те средине и тог фактора. Јасно му је да без "независности" не може бити говора о вредности човека самог по себи. Очевидно, он би хтео овим да створи неку врсту марксистичког персонализма, свестан, иако то не каже изричито, да изворни марксизам придаје веома мали значај личности. Питање - чији је и од кога је тај "дар" независности човекове у односу на свет и економско-друштвену стварност Суходолски не поставља нити даје одговор на њега.

Иако Суходолски даје објективан преглед настанка и развоја две класичне педагогије, ипак педагогију формирања личности обрађује доста штуро. Византијско-словенско православно антрополошко предање му је потпуно непознато, а оно се не поклапа увек и у свему са паралелним западним хришћанским предањем и схватањем човека и васпитања. Оно нити је засновано само на Богу нити само на човеку и овосветској стварности. То васпитање се темељи на Богочовеку, тј. на бесмртности и неразоривом јединству две стварности: божанске и човечанске. Човек није привид, није привид ни историја: Бог није фикција ни апстракција. У Богочовеку се открива и дарује живи Бог и остварује савршени човек. Његово Оваплођење је вечна потврда овостране стварности и свих збивања у њој, оно је призив на вечни преображај и усавршавање човека и друштва. Преко њега Бог улази у матицу историје а човек постаје света зеница света и вредност свих вредности. То сведочи да пре појаве "треће педагогије" постоји као стварност органски обједињена Личност са светом и збивањима у свету и њихово узајамно прожимање. За педагогију засновану на тој и таквој богочовечанској стварности, међутим, личност није детерминисана "вечним вредностима", као што писац тврди да је то својствено свим носиоцима схватања педагогије формирања личности: личност је носилац тих вредности, обдарена истовремено стваралачким даром у односу на време и вечност; она обједињује у себи време и вечност, интегрише прошлост и садашњост и будућност, својом боголикошћу и даром усавршавања до у - бескрај. Свет и светско, под овим углом посматрано, било би само по себи и само за себе бесмислено, као што би било бесмислено, и човеково биће, детерминисано њиме и његовим променама. Но пошто је твар кроз Оваплођење Логоса постала богочовечанска стварност, како она тако и човек, тако и историја, добијају огромни смисао и збиљу.

Добра страна ове веома интересантне студије Суходолског јесте увиђање од стране њеног писца закономерности и потреба модерног васпитања, "ерупције" и кризе модерне просвете и увиђање потребе њеног планирања. Коначна решења, међутим, која он нуди у оквирима "општег система" васпитања, то су решења која се ограничавају на припремање за живот, онакав какав јесте и какав треба да буде, сагласно друштвено-економским променама. Она при том "мистификују" (да употребимо израз и појам писца, који он наравно примењује на друге), проблем личности и њеног формирања, као и сви једнострани системи васпитања, као припремања за живот, пре њега, мистификујући и праве и истинске циљеве васпитања. Јер заједно такво антрополошко-педагошко схватање личност уствари и не постоји: личност је дијалектика привидног самоостваривања и коначног самонегирања у разјапљеним чељустима општег, тј. природе и економско-друштвених промена.

Циљеви васпитања одређени искључиво "материјалним и друштвеним развојем", "а нарочито напретком производних снага и демократије", показују да код ових који их заступају, а Суходолски је један од њих, постоји заиста необично развијена

одговорност за **садашњост**, али не и за вечну судбину и смисао човека и друштва и света. То бива стога што се ти циљеви исцрпљују коначном пролазношћу "садашњости" и садашњег треба, што значи њиховим перманентним обесмишљавањем, које им се намеће независно од њихове воље. Садашњост која се не преображава у вечност, а заједно са њом и прошлост и будућност, ишчезава у - ништа. А са њом и човек. Никакво "рационално формирање потреба и проширење круга интересовања" неће бити у стању да исцели човека оболелог на смрт од најопакије болести која може задесити једно разумно биће: болести **изгубљеног смисла живота**. И за Апостола Павла је садашњост све, али садашњост у Богочовеку Христу, као сабирање у Њему и Њиме сваког времена и свих збивања прошлих, садашњих и будућих, садашњост као залог и темељ и припрема вечности, као "питање" (храњење) Њиме и васпитање Његовим вечним просвећењем. Ко са Њим не сабира, просипа.

Јасно је из ове студије да је Суходолски израстао из хришћанског предања. То се посебно види из његовог напора да сачува "независност" личности и њену самосвојност и поред очевидне немогућности да се то постигне у оквирима његовог општег става према свету и човеку. Недостатак, међутим, Богочовека и богочовечности, као критерија и темеља целокупне стварности, и мерила васпитања, претвара, на крају крајева, његово схватање васпитања и његових циљева и метода, у оно што он налази код других пре њега: у зидање "куле од слоноваче".

Напомене

1 Пол Лангран, **Увод у перманентно образовање**, Београд, 1976. г., стр. 19.

2 Oliver Clément, и тхеологија мета тон тханатон ту Тхеу, Атина, 1973. год., стр. 70 (грчки)

3 О тајни очинства по учењу Православне Цркве види опширније: Apercus sur La Paternite Spirituelle dans la tradition orthodoxe, Contact, XIX année, No 58, 1967, p. 100-145.

4 Кирилу Јерусолимон, Катахисеис, 7, 7-16, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон, том 39, Атхина 1969, стр. 104-107.

5 Ср. Vojin Matić, Izmene dinamike odnosa prema autoritetu i njene posledice u okviru kliničke psihologije, Psihologija, X. br. 2, 1977. g. str. 6-9.

6 Syméon le Nouveau Théologien, Cathéchèses II, Sources Chrétiennes 104, Catéch. XVI 155-160, p. 250.

7 Ср. Herbert Marcuse, Eros et Civilisation, Paris, 1968, p. 199-202.

8 Ср. Морис Клавель, Величие Маркса, Вестник РХД, No 122, Paris, 1977. год; стр. 94.

9 Исто, стр. 96.

II Део
Божићни загрљај бога и човјека

"Много пута сам почињао да Вам пишем", каже генијални руски мислилац Павле Флоренски у свом писму једном од блиских пријатеља, "и исто толико пута престајао са писањем. Необично би ми се хтјело да будем у општењу са Вама, продужује он, али Вам не писах (чак и сад не пишем оно што бих хтјео), јер је мојим животом завладала нека неизрецивост, и то до те мјере да чак ни за самог себе не налазим ријечи, да у њих смјестим своје унутарње биће. Само ми је једно јасно: свуд некакви тамни зидови, удари ако хоћеш и главом о њих, и опет ни рупицу отворити нећеш.

Од науке и философије, и њима сличних ствари, већ одавно сам дигао руке, и престао да сматрам да су оне "све". Управо тада сам почео да назирем, да је смисао и циљ нашег подвига и труда - општење са личношћу: не у "дјелатној љубави" и не у "служењу ближњем" (ни на то нијесам гледао и не гледам као на "све"), него у додиру голе душе са голом душом. Ако постоји могућност да човјек постигне нешто позитивно, то се може десити само у таквом додиру и **кроз** такво сједињење, у коме би бар два човјека схватили један другога на свагда и до краја. Само у таквом додиру они се могу један другом открити као бескрајност. Увидио сам да је такво јединство - основа свега, и да је оно постулат цјелокупног живота. Но да ли је оно остварљиво? - То је за мене судбинско питање. И, премда у извјесним моментима оно (јединство) изгледа пуна стварност, у другим опет - оно ишчезава бесповратно, остављајући иза себе границе и провалије међу личностима. Тада изгледа, да сви напори да се оне премосте, остају тужна и бесмислена људска мука... Човјеку није потребан пријатељ, па ма он био геније, он се не нуждава у умним, префињеним и финим односима, њему је потребан једноставно Друг, и топли, цјелосно људски односи, такви односи, када дају себе, а не своје, и узимају мене, а не моје. Да ли је то могуће? Ако није, онда се сав живот обвија безизлазно мрачним покривалом, зато што без тога постаје немогуће и било какво стваралаштво и дјелатност. Јер "дјела" сама за себе, неосветљена личним односима, изгледају ми исувише непотребна. Сва "дјела" имају за мене само симболичку вриједност, тј. уколико она изражавају и служе **личном** општењу, не унутрашњем савезу.

Може бити, с философске и књижевне тачке гледишта, ја овог момента говорим сувише наивно и површно. Али кад живот ишчезава, човјеку није до "дубина", и кад се не бави ничим од онога што је једино на потребу. Ја не желим "дубине", не треба ми књижевност, не требају ми "дјела" и стваралаштво, иако бих можда могао да дам нешто генијално. Апсолутна вриједност, познање Бога, не зависи од нас, оно се не среће "кроз огледало у загонетци" - у немирном коловрату симбола поезије и философије; а нама требају не стидљиви осмјеси Мудрости, но - све или ништа! Додирнути Бога руком, ако је то могуће, - мислим да је могуће само кроз душу **другога**, Друга; и тиме све испунити сазнањем стабилности, ухватити се руком за "мишицу Силнога"... Остало ће све бити благословено, свето, добро, али не сада него **тада**..."

У овом изводу из недавно објављеног писма мученички ишчезлог о. Павла Флоренског, изражена је исконска људска жеђ за додиром Бога, што значи Истине бића, и сазнање да је **личност** и лични **сусрет**, додир, сједињење, једина непропадљива истина и вриједност живота. Када је писао ово писмо (1905. г.), Флоренски се већ био вратио са свог лутања по бесплодној пустињи - "Витлејемском аспекту живота", тј. Хришћанству. Зато је и прогледао за тајну Друга, тајну личног сусрета и додира као смисла свега постојећег. Јер, шта је сусрет Бога и човјека, малог бога, божића, - на дан Божића? - Ништа друго до остварење тога смисла и задовољење неутољиве људске

жеђи за додиром Бога "кроз душу **другога**". На дан Божића, Бог не само што је допустио да га човјек "додирне" својом руком, него се сјединио са њим неразоривим јединством. Тај **други** пак кроз кога је дошло до тог сједињења, то је Исус, рођен од Дјеве Марије и Духа Светога. Од тога дана Бог се не додирује само кроз "огледало" вјечно немирне и променљиве природе, и кроз немоћну људску мисао: од тада он постаје најприсутнија реалност бића и човјека, рађа се у јаслима, повија се пеленама, постаје незаменљиви Друг анђела и људи и свега што постоји. Туга људска, и пре Христа и послије Њега, то је туга за човјеком који додирује Бога и за Богом који општи са човјеком, што значи туга за - Богочовјеком. На дан Божића та туга се претвара у радост анђела и људи, неба и земље... Од тога дана Мудрост се не осмјехује више човјеку стидљиво и преварно, него улази у матицу људског живота, да одатле умудрује, просветљује и освећује сваког човјека који долази у свијет. **Јер по светоотачкој философији живота, Бог је на Божић постао човјек, да би човјек постао Бог.**

Ако истјерамо из матице живота ту Мудрост Божију и Логоса Божијег, свако јединство ишчезава бесповратно или потања у бездан неразумља. Оно ишчезава и онда, и долази до непремостивих расјелина и провалија међу људима, када се они не сретају у Њему и када се њихова "дјела" и њихове "врлине" и њихово стварање не освећују и не очишћују Њим, и не пролазе кроз Њега. После Божића, основни закон живота је закон **обогочовјечења** свега, тј. вјечног личног сусретања и све дубљег сједињавања Бога и сваког појединог човјека, на христоподобни, божићни начин. Само ако човјек то хоће. У оваплоћеном Логосу, сва природа се открива као хаљина Његова, а свака тварца - свједок и израз личног додира и општења између Бога и човјека, човјека и човјека. Наш Бог, дакле, није "неко" и "нешто", неко апстрактно и далеко Биће философа, Он је наш Друг и наш најближи Ближњи, преко кога се сретамо један са другим, и предајем један другог и сав живот наш Њему - Богу своме. Отуда, све што не прође кроз Христа и не преобрази се Њим, тврди новојављени светитељ и друг Божији Нектарије Егински, па било да се ради о љубави нашој и умјетности и култури и сваком дјелу или врлини нашој - нечисто је, сакато је, заводи у безличну земљу Недођију.

На Божић је изречена, пред људима и пред анђелима и пред свим створовима, неизрецива Тајна. Божија бескрајност је постала благодатно људско својство; Божија бескрајност се открила као људска бескрајност, и загрлила се с њом. Човјек који је био и смртан за микрокосмос, мали свијет у великоме, постао је макрокосмос, велики свијет по достојанству у маломе. Бог је постао човјек, а човјек се проширио и продужио Богом - у бескрај...

Човек носилац и сведок вечнога живота

Човек је биће призвано да буде носилац и сведок вечнога живота. То његово природно призвање постало је Христовим васкрсењем из мртвих најдубља стварност човека и света. Јер од тренутка Христовог васкрсења људска природа и људско биће у целини заквашени су једном за свагда квасцем вечног живота. И човеков ум обасјало је сазнање да му преостаје да бира између пролазности и вечности, између ишчезнућа и вечног живота. Од тада постаје јасно оно што је до тада било тамно у људској свести: да постоје две врсте живота. Да постоји стварност и могућност пролазног живота али исто тако да постоји и стварност и могућност вечног и непролазног живота.

Има доста међу људима оних, на нижем степену знања и просвећености, који прихватају пролазни живот као једину стварност. Мудровање таквих је телесно мудровање, подједнако својствено и многоученим и неуким. Свест таквих је нешто развијенија од животињске. То су они који телесно живе па онда и телесно мисле и осећају. Такви виде и препознају ствари и служе се њима, вештије или мање вешто, зависи од степена образованости и цивилизованости, али су далеко од поимања и

схватања суштине и смисла ствари. Такви живе и раде али су далеко од познања смисла живота и дубљег значаја људског стваралачког чина. Поред свега гледања и знања такви остају духовни слепци, успавани сном смртнијем, непробуђена бића и окамењена срца и ума.

Такви - оно што виде и доживљавају, то у себи и носе и о томе једино сведоче. Они се диве пролазном животу и пролазним уживањима, задовољавају својим кратковидим истинама, теше и засићују својим паучини сличним умовањима и трулежним сазнањима, хране трулежним богатствима и трулежним, тренутним, радостима. Они тек кад се примакну свом последњем трену, који нико не може избећи, сусрећу се, ужаснути, са истином: да су им радости заиста биле трулежне и пролазне радости, богатство - трулежно богатство, знања трулежна знања, памет - трулежна памет, истина - трулежна истина, дела - плетење мреже паукове, живот - трулежни живот, подложан смрти и ништавилу, као последњој стварности.

Тај последњи трен, који се зове смрт, открива се тако и постаје основни и главни критериј и мерило свега онога што је човек био и радио и што јесте; свега што је мислио, чиме се задовољавао, чему се радовао у животу. А свака вредност, било да се ради о вредности живота, било да се ради о вредности истине, или о вредности људске историјске делатности у свим облицима: вредности љубави, правде, добра, страдања за другога, за општи смисао и праведност - све те и безбројне друге вредности бића и ствари, уколико нису у стању да победе смрт и пролазност, постају заједно са својим носиоцем - безвредни бесмисао. Истина се претвара и постаје истоветна са лажју, живот са смрћу, добро са злом, знање са незнањем, љубав са мржњом; васиона се претвара у привид и обману а човек у прах и пепео.

Они који се клањају пролазном животу и који све његове вредности своде на пролазне вредности, такви не могу избећи да буду названи и да постану **поклоници смрти**. Јер коначни збир њиховог знања и памети, њихових дела и вредности, једном речју - њиховог живота, јесте смрт и ишчезнуће и обоготворење тог ишчезнућа. Такви и кад се боре за људски живот, његове вредности и достојанство, већ унапред су се одрекли како смисла свог напора и борбе, тако и саме вредности живота и његовог истинског достојанства. Јер истински је достојно и вредно само оно што се причести и што може постати заједничар вечности и носилац бесмртности.

Велика је срећа за људе и свет што поклоници смрти и проповедници пролазности не изводе коначне закључке из свог смртољубља и што не живе у целости сагласно свом идолопоклоничком сујеверју и мртвоверју. Дубље им је срце од оплићалог и непробуђеног разума. То Бог, као код Јова, не допушта Сатани да им се дотакне "душе", тј. да им се освињи и сатанизује дубина бића, свести и савести. Отуда, често, и кад се боре за "бесмислени" смисао пролазног живота и његове вредности, у самој тој борби пројављују, свесно или несвесно, тугу и жеђ за његовим вечним смислом и значењем. Очевидно, шири је човек и дубљи од плитког поља своје свести и од логике тзв. здравог разума, и то не само шири и дубљи на вечном плану него и у оквирима свог историјског битовања и свакидашњег понашања. Само један мали део његовог свакидашњег понашања и разлога за то понашање допире до његове свести и постаје јој јасно и разговетно.

Клањати се пролазном животу значи клањати се и служити привиду и привид претварати у идол а човека у безумног идолопоклоника. Зато само онда када човек прогледа и кад му се отвори вид за тајну вечног и непролазног живота, запретаног и скривеног у пролазном, он постаје прави човек и његово поклоњење животу - поклоњење истинском, бесмртном животу. За откривање у себи и за додир са тим животом потребна је дубља и савршенија свест од телесног мудровања и трулежног умовања, неопходна је духовна мудрост и знање и просветљење. **Поклоници Вечнога**

Живота су богопоклоници, то су они који се клањају Богу, кроз тајну бића, Духом и Истином. Откуда Вечни Живот у пролазној твари? Стварањем Божјим он јој је задат, а оваплоћењем и васкрсењем Христовим дат као квасац. Вечни Живот је засијао ускршње ноћи из Гроба Господњег. Њиме се Христов гроб претворио у живоносни Гроб, у извор живота вечног за сваку твар и свако биће, и сваки гроб који се са њим сједини и њега дотакне.

Њиме се земља од вечне гробнице бића и твари претвара у свету радионицу бесмртника и живота вечног. Први васкрсли из мртвих, Христос Господ, постаје Васкрситељ свих мртваца из свих гробова, првенац свих оних који ће у Њему и Њиме васкрснути у онај незалазни Дан, последњи, сабирник свих дана и свих времена, и свега што се у њима рађало и збивало.

Ето ради чега је у васкршњем поздраву: **ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ**! и отпоздраву: **ВАИСТИНУ ВОСКРЕСЕ**! - садржана сва суштина наше вере и сва суштина нашег живота у времену и вечности. То је оно у шта ми хришћани верујемо, чему се надамо, што волимо и на чему утемељујемо свој живот. То је темељ и смисао нашег рођења, основа и нашег живљења. Из тог чудесног Догађаја исијава вечна и неугасива Светлост. Она прожима и обасјава наше рађање и живљење, наше умирање и наше вечно надање. Сигурна вера да је Христос васкрсао, и да је Он, као што је био Првина умрлих, постао и Првенац оних који су васкрсли и који ће васкрснути из мртвих, поставши тиме Зачетник Новог Човечанства, не више човечанства рађаног да умире и пропада, него рођеног да вечно живи; та и таква вера постаје оса око које се окреће наше биће и наш живот, као и биће света, у његовом прошлом, садашњем и будућем постојању.

Ми хришћани, по чему смо хришћани? По томе што верујемо у васкрслог Господа Христа, Сина Божијег Јединородног, од Дјеве рођеног, који је пострадао, погребен био и умро, али и силом Божанском васкрсао из мртвих у трећи дан. Верујући у Васкрслога ми верујемо и у свеопште васкрсење мртвих. Јер као што је Он васкрсао тако ће и сви људи васкрснути у последњи Дан; и биће ново небо и нова земља, и обновљена преображена људска бића.

Сведок присутности те силе васкрсења и могућности преображења људског тела и бића јесу и свете чудотворне МОШТИ. Много је моштију светих у Православној Цркви, код свих православних народа, које сведоче о сили Васкрслога Господа. Да поменемо само оне нама најближе: Св. Стефана Дечанског и Великомученика Косовског Лазара, Св. Василија Острошког и Св. Петра Цетињског, Преподобног Петра Коришког и Рафаила Банатског Исцелитеља, и Преподобне Параскеве. Саме по себи све су то обичне људске кости, али кости којих се дотакла сила васкрслога Христа. Зато оне столећима чудотворе, телесне болеснике исцељују и душевне просвећују. Велико је то и дивно чудо: мртве кости постају моћније и чудотворније од живих бића, већи просветитељи и учитељи од живих мудраца. Хиљаде и хиљаде људи стичу се вековима око њих, задобијајући преко њих нови миомир живота, васкрсавајући мртве душе силом Божијом у тим костима запретаном. Оном истом силом којом је Господ васкрсао своје кости и своје тело после тродневног погребења. Тако се показује да су светитељи већ сада и овде оно нашта су призвани да буду сви људи у времену и вечности: Носиоци и сведоци Вечног Живота.

Покајање као пут личног и свенародног препорода

Своје излагање о покајању као путу и средству личног и свенародног препорода почећу, а то је и једини природни почетак, речима којим је сам Господ Христос започео откривање своје благе вести људима: "Покајте се јер се приближи Царство небеско" (Мат. 4, 17). Шта значи реч "покајте се" најбоље ће нам показати грчки изворник. У грчком оригиналу "покајање" се каже "μετάνοια" што дословно преведено значи -

"преумљење", тј. промена ума. Отуда глагол μετανοεῖτε - покајте се, значи: преумите се, промените ум. На библијском пак новозаветном језику "ум" не означава само једно од својстава човекове душе. Он је овде схваћен као сабирно сочиво свих сила човековог бића, боље речено под њим се подразумева цео човек. Тако призив на покајање означава призив на промену целог човековог унутрашњег стања, промену целог његовог бића. Отуда призив на покајање јесте призив на потпуно нови начин живота, на ново и обновљено доживљавање себе и свега око себе, на промену и преображај човекове душе, срца, осећања, мисли и ума. Тај нови живот није нешто спољашње него дубока унутрашња стварност кроз коју се рађа нови човек. Покајањем човек доживљава свет онаквим каквим гаје Бог створио, види га онаквим каквим га види Бог.

Преподобни Јован Лествичник каже за покајање да је оно "завет с Богом за вођење новог живота".[1] Оно што даје меру том новом животу, кроз кога човек постаје - нови човек, није степен знања које човек постиже својом делатношћу, није ни усавршавање које човек постиже самоостварењем. Мера тог новог живота је безмерна и неизмерна јер је он усмерен на Царство небеско, које се "приближило". Што значи: његова мера је сам Христос као дародавац новог живота и новог вечног људског Лика, силом Духа Светога.

Када о. Јустин Поповић назива покајање "свестраним земљотресом бића човековог" или "преображењем", тј. небеском, богочовечанском, очистилачком, преображајном силом и опроштењем грехова (ср. Лк. 24, 47), он тим речима само сажима вековно искуство Цркве Божије, безброј пута посведочено речима и делима пророка, апостола и светитеља.[2]

Призив на такво покајање није ништа друго до призив на Тајну крштења као Тајну погружења у нову богочовечанску стварност живота, кроз препород и очишћење душе и тела. То је уствари "свлачење" старог човека, који живи по похотама прелести и његово облачење у новог, обликованог по Лику Онога који је човека створио. Оно је призив на сараспињање са Христом и саваскрсавање са Њим. Као такво, покајање претходи Тајни крштења, предуслов је за њега, а истовремено се њиме потврђује и посведочује. Оно не само што претходи Тајни крштења него јој и следи. Зато се оно с правом назива и "обновом крштења".[3] Покајањем се чисти упрљана хаљина Тајне крштења и поново обнавља Крштењем задобијена благодат и чистота. Стога га преподобни Исак Сирјанин назива "благодању после благодати", тј. благодању која се даје људима после Крштења, као дар и могућност непрестаног обнављања и усавршавања ума и срца и целог човековог бића.[4] Уводећи, по Св. Симеону Новом Богослову, у почетак свих врлина - блажено смирење, оно покајним плачем, кротошћу, глађу и жеђу за правдом, милошћу и самилошћу, помаже души да пронађе "царску ризницу чистоте" и да у њој види Цара славе, сјединивши се са Њим на неизрецив начин.[5]

Покајање као дубинско преумљење, тј. промена ума, истоветно је са вером у Господа Христа и без ње је незамисливо (Дела Ап. 2, 2738; ср. Дела Ап. 3, 19). Вера претпоставља познање свога несавршенства и немоћи, она је излажење из самости и самозатворености и улажење у вечне просторе светог заједништва са Богом, ближњима и целокупном творевином Божијом. То познање свог несавршенства немогуће је без покајања. Њиме човек на најбољи могући начин познаје самог себе, задобија "срце скрушено и смирено", које Бог неће поништити (Пс. 50, 19). Истинске вере нема без покајања, али ни правог покајања без вере. Удружени заједно вера и покајање рађају истински здравоумног човека, обасјаног и просвећеног вечном божанском светлошћу.

Шта то има у покајању онаквом каквог га налазимо у Новом Завету и у исконском опиту Цркве, што га чини тако свемоћним и ефикасним и по чему се оно разликује од других путева спасења који су нуђени и који се нуде човеку? Покајање је туга али **туга**

по Богу и као такво оно даје оно што старозаветни пророк назива "радост спасења" (Пс. 50, 14). Човек живи у зачараном кругу "неисцељене туге". Истина о тузи и патњи заиста је једна од основних "племенитих истина", како је називa Буда, сваког људског бића које постане свесно своје смртности и неминовности пролазности. "Рођење је патња, болест је патња, смрт је патња, и свака жеља која се не задовољи - патња је". Ова Будина тврдња није ли истоветна са Јововом јадиковком: "Прије јела мојега долази уздах мој и као вода разлива се у јаук мој"? И са потресним речима псалмопевца Давида: "Баш је ништа сваки човек жив"? (Јов 3, 24; Пс. 31, 5). Као и у хеленској философској и религиозној неисцељеној тузи тако се и овде ради о вечно истој људској тузи и страху, која се, ту је у праву савремена дубинска психологија, налази у сржи човековог историјског битовања. Покајање, као туга по Богу управо је лек од те и такве убиствене и неисцељене туге која умртвљује и убија човека. Док туга овога света доноси смрт, покајање као туга по Богу доноси спасење (2. Кор. 7, 10). Покајничко туговање за Богом туговање је не за неким далеким и недоступним Богом него за Богом који се приближио као Царство небеско, као "мир и радост у Духу Светом". Зато је оно с правом названо "кћер наде", "одрицање безнадежности", "очишћење савести.[6] Њиме васкрсава не само ум него цео човек: туга постаје радосна туга, патња и страдање и смрт, најбесмисленије стварности људског живота, добијају свој дубоки смисао и осмишљене преображавају се у полазишта и извор новог рођења и вечног живота. Покајање приближује Богу а Бог испуњује душу радошћу, миром и светлошћу. Осећајући близину Божију човек није више сам, нити је препуштен сам себи и својој изгубљености.

У светлости овог "покајања за спасење" (2. Кор. 7, 10) и "радости спасења", рођених из туге по Богу, страх и кривица, та два језива чудовишта са којима се сусреће модерни терапеут у човековој подсвести, нису ништа друго до пород човековог отуђења од топлих Очевих недара, тј. последица човековог пада, отпада и греха. То отуђење порађа и тугу која доноси смрт још пре физичке смрти. Видовитом покајнику Симеону Новом Богослову људи отуђени од Бога, поробљени стихијама овога света, везаних на ланцу незајажљивих жеља и туге за светом, личе на псе без господара који лутају по сокацима, глођући кости и пијући људску и животињску крв, бежећи од ланаца бола, глади и смрти у уживање и прождрљивост и при томе се све више предајући у наручје "свепрождрљиве смрти".[7]

Откуда страх у човеку? Од самоће: он је скривена свест о метафизичкој самоћи, знак осећања, свесног или несвесног, усамљености. Осећање пак кривице је несвесно, често болесно и унакажено осазнање греха и грешности пред Неким или нечим. И страх и кривица су знаци болести и то не само на психолошком, емотивном и неуротичном плану, него првенствено на дубљем духовном плану. Човек се отуђио од Духа Светог и тиме изгубио дах (дух) живота, поставши духовно поремећен и нестабилан на свим путевима свој им. Отуда, док су психијатрија и дубинска психологија у стању да својим средствима допру до психотичког и неуротичног слоја у човеку и да га, бар делимично и привремено залече, ипак оне поред свих својих достигнућа, нити су у стању нити ће, саме за себе, бити икада у стању, да даду човеку истинско духовно здравље и смисао, као ни радост спасења, која је својствена том здрављу. Оне само могу бити од помоћи на том путу човековог пуног оздрављења. Само изворно покајање као свестрани лични и слободни подвиг, заснован на унутрашњој вери и слободи, а не никако на механичким, спољашњим, принудним средствима, подвиг који захвата и обухвата сву душу, сву личност и, све области човековог живота - само је он у стању да управи душу на прави пут оздрављења и спасења. Само се њиме обнавља "Дух прави" у човеку и изграђује чисто срце, уз садејство Духа Светог животворног (ср. Пс. 50, 12). Само ако се са детињом простотом и вером бацимо покајнички у наручје Оцу, Он ће нам се

приближити и дотаћи се наших срдаца својим пречистим прстом и запалити светиљке душа наших и више неће дозволити да се оне угасе до скончања века и вавек века.[8]

Богу ништа није милије од срца скрушеног и смиреног. Сам Он у њему обитава; пред таквим срцем свака ђаволска вештина постаје немоћна и све трулежне страсти греха потпуно ишчезавају. А кад оне ишчезну онда у њему расту и бујају плодови Духа Светога: љубав, радост, мир, доброта, благост, вера, смерност, смиреноумље и свеобухватно уздржање. Њима потом следи божанско знање, мудрост Логоса и бездан скривених мисли и тајни Христових.[9] По духоносцу Макарију Египатском ова промена хришћана не састоји се, као што многи мисле, у спољашњим формама и изгледу; није у томе разлика и другачијост хришћана од људи овог света.

Та разлика се састоји управо у тој обнови ума и спокојству помисли. Господња љубав и небеска чежња је оно по чему се разликује хришћанин од свих људи и чиме он постаје **нова твар**. Ради тога је и сам господ дошао у свет и постао човек.[10]

Зашто неки људи уживају у греху? По Св. Симеону Новом Богослову, као и по другим Светим оцима, благодатним терапеутима, људи уживају у греху зато што нису познали радост чистоте. Такви чак сматрају да је немогуће очистити човека потпуно од страсти и да он није у стању да у себе смести целосно Духа Светог. Онима, међутим, који са вером, у страху и трепету творе заповести Божије и који показују право покајање, благодат се јасно открива и они је виде, док неверним и онима који су поробљени страстима остаје неприступна и невидљива.[11]

Шта је још покајање? Оно је бунт против себе самога, против лажног себе и својих самообмана. Оно је, по Владици Николају, и стид човеков пред чистијим од себе. Као такво оно није довољно за спасење, али се без њега спасење не може започети. Прави смисао покајања открива и Св. Григорије Палама следећим речима: "Покајање значи мрзети грех и волети врлину, удаљити се од зла и творити добро".[12] Људски је пасти а сатанско у греху остати. Човек који се каје, ослобађа се сатанске упорности у греху и добрим расположењем душе и тим ослобођењем од греха, стиже до Бога.[13] Само онда када се човек приближи Богу и када благодат Божија обасја његово срце и душу, показујући се као Божији суд, човек је у стању да види себе самог и своја дела, било чулна било психичка, онаква каква јесу у стварности. И не само то. Даровани му огањ Божији чисти га и постаје суд за њега, тако да он, поливен водом покајничких суза, постаје целим бићем чист и окупан и крштава се лагано божанским огњем и Духом. На тај начин постаје сав чист, сав непорочан, син светлости и дана а не више син смртног човека![14]

Св. Симеон Нови Богослов каже о покајању, на основу сопственог искуства, још и ово: Човекољубиви Бог, желећи наше спасење, мудро постави између себе и нас исповест и покајање и даде свакоме ономе који жели власт да се поврати из пада, и њиме да задобије ранију присност и славу и смелост пред Богом, као и сва обећана добра, само ако покаже топло покајање. Аналогно покајању задобија сваки смелост према Богу и присност, и то јасно и познатљиво, као пријатељ према пријатељу, и разговара са њим лицем к лицу, гледајући га чисто очима ума свога.[15] Откуда то, пита исти свети боговидац, да неки немају после крштења пуно сазнање и осећање ове присности и смелости и заједништва са Богом и божанским добрима, и не осећају да су у Христа обучени, нити виде у светлости Духа -светлост Његовог божанства? Такви, одговара он, ако се удубе у своју савест, наћи ће да су погазили обећање крштења, било делимично било потпуно. Ако није у питању баш то, онда су закопали подарени им таланат освећења и усиновљења и нису га умножили.[16]

Из свега досад реченога очевидно је да је лични препород и истинско васпитање сваког појединца незамисливо без покајања. Нужно је, међутим, истаћи да покајање није само лични подвиг. Оно јесте призив на промену и преображај сваког појединца,

али и истовремено и призив на промену и стално преображавање целокупног људског живота и људске заједнице уопште. Што значи: покајање је у исто време и саборни подвиг, тј. позив на промену "ума" и делања упућен свакој мањој или већој људској заједници. О томе као потреби сведочи како Стари и Нови Завет али и сво људско искуство. Појединац је органски везан за заједницу и заједница за сваку појединачну личност, како у злу тако и у добру, у назадовању и у напредовању. Као што се огреховљеност преноси са отаца на синове, то исто бива и са врлином: врлински примери отаца надахњују синове, врлина и покајање појединаца делују благотворно на цео народ и обратно, свенародно покајање на појединце. Тако је, на пример, Бог помиловао Соломона због Давидовог покајања, а појава пророка Јоне била повод свенародног покајања Нинивљана. Пророци позивају на покајање цео изабрани народ, не само појединце, и својим светим и огњеним примером буде га из духовне учмалости, подстичући га на ревност и повратак Богу и његовом закону.

Карактеристично је да сам Господ Христос, утемељујући своје Еванђеље на покајању, не каже: Покај се! него: "Покајте се"!, у множини, призивајући цео народ и све народе земаљске на "преумљење" и нови живот, као припрему за сусрет са долазећим Царством небеским. Таква је била и проповед Апостола, таква и целокупна историјска пракса и проповед Цркве. Црква, њена проповед и њен живот, њено богослужење, сви истински носиоци њеног духа кроз векове, све је то био само продужетак тог Христовог призива - "покајте се"! упућеног свима и свакоме. Покајање као саборни и свеопшти пут спасења и призив на спасење, независно од свих историјских промена, остао је непроменљив и незаменљив. Зато ако је Црква била и остала радионица спасења, она је то зато што је -заједница покајања. Јер покајање у Цркви и кад је лично, има увек еклисиални карактер, Њиме се не стиче нека "своја" индивидуална правда и оправдање, већ се преко њега сваки покајник, као што се каже у молитви Исповести "примирује и присаједињује светој Божијој Цркви, у Христу Исусу Господу нашем". Грех умртвљује и отуђује од Бога и заједнице Божије; покајање као очишћење од греха и духовни препород значи повратак у свету Божију заједницу, Цркву, као саборни богочовечански организам и живо Тело Христа Богочовека.

Православна Црква је одувек мерила не само појединце него и целе народе мером њиховог покајничког духа, како личног тако и саборног. Времена која су бивала без покајника и без покајничког духа, била су времена духовне окамењености и мртвила, времена великих немира и ерупција отровне мржње. Времена без покајника и покајничког духа су времена без светитеља и светости. То су била времена која нису рађала нити су могла рађати - плодове достојне покајања: зреле и свете људе и свете заједнице људи. Присаједињујући себи као светом Народу Божијем поједине народе земаљске Црква се првенствено трудила да пробуди у њима свест о греху, личном и колективном, и да их васпитава у духу покајања.

Као и други православни народи, тако је и наш Српски народ, од времена када је засађен "као дрво маслиново у духовни рај" Саборне Цркве Божије, стекао и поседовао тај свети дар покајања. То се најбоље може видети код твораца Српске нације и њеног историјског бића: Преподобног Симеона Мироточивог и Светог Саве, Великомученика Косовског Лазара и Св. деспота Стефана Високог. Сви су они својим примером показивали и учили да је за њих пут спасења био пут покајања. Тај њихов дух је прелазио на народ и из њега се у њему рађала свест да велика страдања, лична и народна, долазе због великих сагрешења. То самосазнање и колективна покајничка свест историјски је јасно посведочено у народу после смрти цара Душана. Погибију на Марици (1371) и друга страдања Српског народа тога времена, народ је објашњавао самовољом цара Душана у односу на мајку Цркву Цариградску и његове неправедне претензије над другим народима. Зато је са великим олакшањем дочекао скидање

анатеме са њега и Душановог гроба. Та свест о Божијој казни због греха царева и народних дошла је до израза на најбољи могући начин, прво у народним песмама а потом и код Његоша у његовим речима:

"Бог се драги на Србе разљути
За њихова смртна сагрешења..."

Да је тај новозаветни покајнички дух био присутан у нашем народу и у новије време сведочи јединствена у свету црква "Покајница" подигнута у срцу Србије на месту убиства вожда Карађорђа. Но с друге стране, то исто Карађорђево убиство руком брата и кума, кобни је знак наше новије историје. На самом њеном почетку кум убија кума, брат брата! Као да је од тада неки нови дух почео да се усељује у душу Српског надода! Тај нови дух је органски везан са чињеницом да на том почетку наше новије историје и културе стоји тзв. "здрави" непогрешиви разум Доситеја Обрадовића и ово страшно братоубиство извршено над Карађорђем. "Здрави разум" европске просвећености прихваћен Доситејем као начело, и на њему заснована наша новија просвета и култура, има за основно својство одрицање "преумљења" односно покајања, као гносеолошког и етичког начела. Човек се сматра довољан сам себи и способан по природи да управља својом судбином. Његов разум постаје мерило свега. Обоготворење човека као појединца и његовог "здравог разума" води постепеном обоготворењу његовог биолошко-историјског колектива, тј. обоготворењу нације и њених интереса. Човек надменог "здравог" разума и својом крвљу и језиком самодовољни народ, немају разлога за покајање. Зашто се онда чудити што су у нашој новијој историји покајање и исповест почели да ишчезавају, прво међу "здравомислећим" образованим људима па онда под њиховим утицајем и у ширим слојевима друштва! У очима многих, на таквим начелима васпитаних Срба, покајање и исповест су постепено постајали малтене нешто понижавајуће и нездраво. Кад би се појављивала и будила жеђ за личним и свенародним покајањем, то се догађало првенствено у простом народу, још увек неотуђеног од свог историјског предања и од духа Цркве. Један од таквих покајничких покрета у нашем народу, који се појавио крајем прошлог и у првој половини овог века, био је тзв. Богомољачки покрет. Овај покрет, иако у извесном застоју, и данас доноси и рађа духовним плодовима.

Занимљиво је да су се према Богомољачком покрету и њему сличним спонтаним покретима новијег времена односили са ниподаштавањем не само посветовњачени и плитком европско-доситејевском просвећеношћу затровани слојеви нашег друштва, него повремено и један део нашег свештенства. Дух самодовољности и површног рационалистичко-религиозног морализма, успео је временом да ухвати дубоког корена па и тамо где би се то најмање очекивало: у црквеним круговима. Партије и партијски дух прошлог и овог века, религиозно-националистички романтизам, разарали су полако али сигурна нека дубља духовна ткања изаткивана вековима у народној души као и његово еклисиално јединство. Партијска свест и њен дух увлачила се, нарочито од времена Обреновићке Србије, и у људе Цркве, дајући њиховој црквеној свести и самосвести нови садржај, боље речено - лишавајући је саборног јединства и богочовечанске дубине. Браћа, припадници истог народа и исте Цркве, као да су почели да заборављају да су браћа и једно живо и свесвето саборно тело у Христу Исусу, које, по самој природи, и у својој помесности никад не губи васељенски карактер и призвање.

Какве последице је имао тај заборав и губљење саборног памћења? Народ се почео делити на партије и удруживати (у томе није заостајало ни његово свештенство) у удружења за "одбрану" свој их саможивих интереса и за задобијање "сталешких"

права. Својим световним култом и усмереношћу, партија и њој сличне заједнице, потискују богослужење и на њему засновану живу литургијску заједницу. Богослужење које је кроз векове било срж духовног живота народа почело је да замире а парохија да се претвара у "сервис" за задовољење религиозних потреба. Литургија са својим покајним и васкрсним духом, која је одувек била центар парохије као богочовечанске заједнице, истискује се и затамњује требама, славама и водицама. Зато није никакво чудо што смо дошли у ситуацију да данас постоје бројни парохијски храмови у Српској Цркви у којима се и не служи недељама и што је у многим случајевима знак припадности Цркви примање свештеника у кућу и свећење водице а не учествовање у Св. Евхаристији и Исповести, као дубоко преображајној сили свакидашњег живота појединца и заједнице.

У једној таквој духовно осиромашеној и разбијеној парохији, која престаје да буде жива литургијска саборна заједница, тешко се даде разбудити дух покајања, личног и саборног, а без покајања не може бити ни истинског препорода. Таква парохија се претвара у неку врсту посветовњачене заједнице, без духовне дубине и саборне Нарави. Као таква она не може бити оно нашта је призвана да буде: квасац и светлост света. Она може постојати као месна организација религиозног типа, као прибежиште за психолошко задовољење религиозног инстинкта, или место за обављање религиозних обичаја, понекад и на магијски начин, али да при том престане да буде оно што треба да буде: покајна школа саможртвене Љубави у којој се људи и људске интересне и егоистичке заједнице претварају у Цркву, живи саборни организам живога Бога, купина неопалима из које свету погруженом у таму сија светлост богопознања, Гора Тавор на којој се људи преображавају и просветљују нествореном божанском светлошћу, постајући једно срце и једна душа, сабрани једним Духом Божјим у једно Тело Богочовека Христа.

Можда још нисмо довољно ни свесни тога каква је дубока духовна криза и псеудоморфоза захватила последњих 150 година не само нашу новију културу него и нашу црквену самосвест. Преиспитати себе пред Богом и свакодневно преиспитивати, али и преиспитивати стално све оно што се збивало и збива са сопственим народом, и то у светлости еванђелске Истине и исконског предања Цркве, - то је основни императив и динамичка суштина Христовог призива на покајање. Само тако се може допрети до онога што је вечно и богочовечно у нама самима и у историји народа коме припадамо; само тако је могуће ослобађати се од псеудоморфозе сваке врсте и обнављати се у сваком времену животворним дахом Светога Духа, и као личност и као заједница.

Посматран у светлости тог и таквог покајничког самопознања атеизам наших дана, толико раширен око нас, није ли се зачео у нама самима. Не треба никад заборавити да је још од Христових времена најотровнији атеизам зачињао и зачиње у олтару и око олтара у окамењеним срцима вечитих књижевника и фарисеја, из њихове лажне праксе и лажног служења, тј. из њиховог практичног безбожништва. Није само Јуда продао Христа за сребренике и нису само свештеници његовог времена били верни слову које убија, разапињући Њега и Његов Дух који оживотворава и продајући своје првенаштво за чинију сочива. Увек ме мучило питање: Зашто су баш око манастира људи тако отврдли за веру, зашто из уско црквених и свештеничких кругова, ничу носиоци милитантног безбожништва и мржње према Цркви? Наша новија историја и стварност даје бројне примере за то. И нешто што је још чудније: Понекад се тај атеизам показује као бекство од лажних појмова о богу и лажних средстава о Њему и о животу по Њему, и као дубока чежња за правим Богом и његовом састрадалном љубављу и добротом; као неисказано уздисање за Њим и Духом Његовим понижених и увређених, жедних и гладних правде Божије и правих богоносаца. А лажне представе о

Богу и лажно живљење појављује се само онде где вера престаје да твори дела, тј. где се реч не претвара у дело и где дело губи своје значење, престајући да буде словесно (Св. Григорије Палама) и једно и друго се догађа управо тамо где нема истинског и дубинског покајања.

У једном скорашњем разговору о овом другом европском и светском поклању и о нашем братоубилачком рату, задивио ме својом једноставношћу али и истинитошћу став по том питању једног песника. На питање: откуд толико мржње и крвожедности у нашем народу која је дошла до израза у овом последњем рату, неочекивано за све присутне овај песник је одговорио: "Наш народ је престао да се исповеда и да тражи опроштај"! И заиста, опростити, значи понашати се као Бог, затражити опроштај, то је најсигурнији пут којим човек долази до Бога и до брата, својим светим смирењем рушећи преграде и бедеме отуђености и мржње. Никада човек није тако, леп и узвишен него кад тражи опроштај од Бога и ближњег обливен сузама покајања, Не треба изгубити из вида да је од свих живих бића покајање својствено само човеку! Оно је њему, као зеници васионе, свети дар Неба, прстен на руци блудног сина који се враћа из земље недођије своме небеском оцу, враћајући му у наручје и сву отуђену творевину.

Као такво, покајање није нешто што је човеку наметнуто или што му се намеће споља. То је унутарњи мелем за његову душу, нешто чиме она прогледава и чиме задобија своје право радовање. Без њега нема уму здравоумља ни срцу мира и спокојства. Зато је у праву Др Владета Јеротић кад каже да је потреба за исповешћу најдубља и најскривенија потреба сваког људског бића. Као таква она је неопходна и једном народу као целини. Јер, по речима А. Солжењицина, великог проповедника свенародног покајања нашег времена, величина једне личности и једног народа зависи од висине његовог унутрашњег моралног и духовног развоја и напретка. А тај духовни и морални развој и напредак су незамисливи и неоствариви без духа покајања и самоограничења.[17]

Све ово сведочи да питање покајања и исповести није питање неке формалне окамењене црквене дисциплине, него питање човековог и свељудског бити или небити и као такво - незаобилазна тема сваког времена па према томе и овог нашег.

Литургија и подвижништво

У древном **Старечнику**, збирци изрека Египатских пустињака, налази се и један чудан разговор између Св. Макарија Великог и лобање многобожачког жреца. Ево њега: "Причао је старац Макарије: кад сам ходио једном по пустињи, нађох бачену мртвачку лобању. Кад је гурнух маслиновим штапом, лобања проговори. Упитах је: ко си ти? Она ми одговори: ја сам био идолски жрец за многобошце који су живјели у овом мјесту. А ти си Макарије духоносни. Кад се разгори у теби сострадална љубав према онима који су у паклу, и кад се помолиш за њих, тада добију мало утјехе. Старац ће на то: о каквој се утјеси ради и о каквим мукама? Одговори му лобања: колико је далеко небо од земље, толико је дубок огањ под нама, погруженим у њега од ногу до главе. И што је горе од свега, нико не може видјети никога лицем к лицу: него су свачија леђа прилијепљена за леђа другога. Кад се пак ти помолиш за нас, онда дјелимично видимо лице један другом. Ето то је та утјеха. Старац се заплака и рече: проклет дан у који се родио човјек..."

Пустиња и кад би хтјела, није у стању ништа да сакрије: својом голотињом она је свједок голе реалности. Отуда је и мудрост рођена из живљења у њој производ додира са прасуштином живота. Нигдје није толико јасна граница између бића и свега онога што је небиће и лажбиће колико у пустињи. Никакво онда чудо да овај на први поглед апсурдни разговор међу пустињаком и лобањом, открива главни извор трагике људског

живота, кроз откривање његове оностране трагике. Шта је пакао? - Немогућност општења са лицем другога. И стварно, лице другога је једина истинска **утјеха** човјекова у сивој пустињи живота, овостраној и оностраној. Без те **утјехе**, човјек се претвара у очајнички лелек, а његов дан у проклети дан. Лице је откривење личности, њен свјетлосни знак, израз и одраз. Све енергије, зле и добре, човјековог бића сабирају се у људском оку и осмјеху, и у људској сузи. Свједок тога је не само лице живог човјека, него и мртваца. Разна мртвачка лица уносе са собом у оностраност трагове разноврсних свјетова које је човјек, још за живота, уселио у себе. Зато и пјевамо на погребу: "видим како у гробу лежи по **лику Божијем** саздана наша љепота..."

Ако је **лице** чудесни одсјај Божијег **лика**, јасно је онда да је **општење** његова природа, а недостатак општења, или немогућност, - разарање његове праисконске љепоте. По лобањином признању, **безлично** присуство другог, тј. близост без могућности гледања лица, и општења са њим, претвара другога у ад а заједнички живот у паклени живот. Угашено лице другога је неупоредиво горе од угашене свјетиљке у мрклој ноћи. Предмети су присутни у тами, али је због недостатка свјетлости њихова присутност стравична опасност која пријети и вреба: прогутани тамом, они постају присутно ништа или "нешто" од кога се леде кости. У то се може претворити и ствар, и звјер, и свијет и човјек: мрак гута **лик** и замјењује радост његовог гледања, - присутношћу безличног чудовишта. "Прилијепљеност" леђима о којој прича лобања старцу пустињаку, управо то и значи.

Необично је и чудно да се ово свједочанство лобањино о оностраној пакленој реалности потпуно поклапа са мишљењем Ж. П. Сартра о присуству другога у историјској реалности. "Други је пакао", тврди овај челник материјалистичког егзистенцијализма. То се по њему односи првјенствено на Бога као другога. Ако постоји Бог онда нема мене, моје слободе. Зато је нужно да њега нема. Али овај "човјекољубиви" богоубица, убивши Бога, не зна како да дође у општење са човјеком: и његово присуство постаје мучење или неприступни и непробојни зид. А излаз из њега? - Прометејски безизлаз историјског битисања.

И у једном и у другом случају, и у вијђењу лобање и у схватању још живе сартровске, скрива се, чудно је то рећи али је тако: љубав к другоме. Код лобање је јасно да се ради о дубинском крику за ликом брата човјека. Код Сартра се та љубав пројављује као немоћ и подсвјесна мржња. Мржња је патолошко стање љубави: љубав која разара и уништава. Патолошка немоћ општења са другим, да би оправдала себе, проглашује другог за кривца, па било да је тај други Бог или човјек. Но тамо гдје ишчезне лик другога, неминован је сусрет са ништавилом: херојско историјско остваривање себе, у ствари је бјекство од своје болесне немоћи и тог и таквог ништавила и то по правилу бјекство нечему другом као спасењу. Бунтовно самољубље, глад за предметима, опсесија робом, новцем и похотом, - све то што је толико присутно у животу савременог човјека, у суштини није ништа друго до унакажени одсјај искања другог, жеђи за њим.

И заиста, из тог вапаја за лицем **другог**, рођена је и изаткана сва савремена цивилизација. Може бити да ниједна друга епоха није тако изразито засвједочила ту дубинску глад за **општењем** као што то чини наша епоха. Она најбоље долази до изражаја кроз савремену технику, кроз устројство савременог **града** и уопште друштва. Колоније хипика, совјетски колхози и израелски кибуци, ницање свуда по свијету религиозних група, тзв. "подруштвљавање" предмета производње, револуционарно уништавање милиона јединки ради **заједничког** добра, искање хљеба за **све**, и похоте као хљеба пуноће и ситости, - све је то лице и наличје трагичног немира, чији ковитлац је ухватио обескоријењеног човјека нашег доба.

Свједок тога је номадски туризам наших дана. Чак и научно освајање нових простора у космосу и у језгру атома, шта је друго него искање сусрета са тајном природе, и кроз њу **сусрета** са оним што нијесам ја, што је нешто **друго**, но друго без кога сам ја незамислив? Јер такво је устројство живота: нико није тако безнадежно поробљен неким **другим** или нечим **другим** као онај који погрешно вјерује да може бити слободан од њега. Уистину је **други** и **друго** наша радост или наше проклетство... Наш једини избор: наш рај или наш пакао.

Какву везу би могла да има православна **Литургија** са тим немирним искањем нашег доба, кроз кога се откривају основни закони бића, и његова овострана и оностранa трагика? -Треба одмах признати да Литургија, онаква каква се данас показује, личи савременом човјеку на некакав окамењени остатак прошлости, може бити егзотичан својом архаичношћу, али туђ његовом ритму живота. Тим пре што динамизам савременог живота изгледа да по својој природи одриче сталност и веома спору измјенљивост религиозног култа који се у Литургији управо врхуни.

И стварно, ако је Литургија само религиозни ритуал и култ, онда је савршено беспредметно бавити се њоме у контексту са најбитнијим питањима људског живота. Међутим, она није то што би некоме на први поглед могла да изгледа да јесте она је нешто много дубље: у њој је скривена сва тајна Цркве, и откривена пуноћа хришћанског поимања живота.

Хришћанство је имало и има само један одговор на сваки битијни и егзистенцијални вапај људски, особито кад се ради о тражењу лица **другога** и општења са њим: Литургију са Евхаристијом као њеним срцем и садржајем. Литургија је историјско откривање тајне живота као тајне општења и радосног гледања лицем к лицу, у коме су истоци хармоније бића и његовог све јединства. Подвижништво је пут осаборњења себе и постизања те хармоније и заједничарења.

Да би схватили тај хришћански одговор на тај суштински људски немир, треба најпре разјаснити шта значи у ствари **општење**, тражење лица другога, у коме се човјек нуждава. Најпростији одговор би био да се ту ради о заједничком живљењу два или више лица и о потреби за њим. Но да би то заједничко живљење задовољило човјека, недовољно је да оно буде привремени сусрет, или општење које проистиче из сродства, заједничких интереса или случајних околности живота. Човјеку је потребно вјечно а не пролазно **присуство** другог. Да би то присуство било истинско и стварно, оно мора бити нешто друго од случајног присуства спољашњег објекта, који задовољава човјекову пролазну потребу, или постаје извор његовог страдања и мучења. Човјек тражи присуство другог као унутрашњу пуноћу себе самог. Индивидуа сама за себе није пуни човјек, она има потребу да то буде, да постане личност. Будући пак да је глад човјекова за присуством другог вјечна и незаситива, то и само присуство треба да буде вјечно. Свако ишчезавање **другог** или немогућност општења са њим, рађа у првом смрт или мучење.

Која је прва реалност с којом човјек долази у додир, с момената свог рођења? - То је природа и лице матере, тј. лице другог човјека. Сасвим је природно што он, од самог почетка, почиње да тражи потврду себе самог и своју пуноћу, истину о себи, у оном са чим се сусреће, из чега се рађа и са чим општи. Али долази моменат, прије или послије, његовог сазнања о непостојаности природе и њеном сиромаштву с једне стране, и о ишчезнућу матере, брата, вољеног људског лица (ако не и његовом претварању у ад још за живота) с друге стране. И једино што му још преостаје, то је радосно или мучно сјећање, памјат, на изгубљено лице; сјећање које и само има смрт за крај и слијепу природу за гробницу.

Шта то значи? - Значи да је тражење пуноће бића и вјечности општења само у пролазној твари и у људској **плоти**, - посао безумника и најстрашнија демонска обмана. Јер глад за вјечним гледањем лица другога, глад је за вјечним животом и трајањем, за хљебом живота. Отуда све оно што у себи носи клицу смрти, не може бити то.

Са тог разлога је Христос и одбацио прву понуду Сатане у пустињи - да претвори камење у хљебове, ради хране себи, и ради сабирања људског рода око себе преко таквог тварног, што значи смртног, хљеба. А то искушење, није само Христово искушење. Оно се, у виду **похоте плоти**, **похоте очију и гордости живота** (1. Јн. 2, 16), појављује с истом силином и снагом и стоји пред сваким човјеком без изузетка, и пред сваком епохом.

Похота плоти значи тражење хљеба живота тамо гдје се скрива смрт, јер "и свијет пролази и његова похот" (1. Јн. 2, 17). Похот очију значи: бити прогутан љепотом тварног бића, прогутати мамац смрти кроз поистовјећивање Љепоте са обманљивом красотом себе самога, и красотом природе око себе. Тиме **икона**, лик, а човјек је то, и свака тварца је то, постаје **идол**, који не узводи никоме и ничему. Човјек се потапа у обманљиву игру сјенки, раствара лице природе у себи, и своје у њој. Тако оно што би требало да буде **пут** и **излаз** и **узлаз**, постаје зид и извор свеопштег обезличења: свак сваког, и све што постоји, узајамно се гута, примамљено љепотом **другога**. Првобитни човјеков гријех, а кроз њега и гријех уопште, није ништа друго до похота **прилијепљеност** и погруженост у љепоту тварног бића, прихваћену и сматрану као самобитну и једину постојећу љепоту и стварност.

Та и таква самозатвореност и заљубљеност у обезличену љепоту твари, рађају сљепило, које је опет родитељ гордости живота: вјере у своју снагу и моћ. Прогутан собом и тварима око себе и поробљен, човјек се отуђује од себе и губи моћ **разликовања**: остаје му скривено да је љепота којом се храни најобичнији мамац смрти. Но кад му се то сазнање бар на моменат поврати, онда свјесно или несвјесно осјећање коначног претварања и свијета и себе самог и своје **похоте у одсуство** и небиће, порађа или очај, или немоћни бунт, или опет безумно "carpe diem". **Други** постаје непријатељ и извор несреће, ако не тренутни сабрат у жалосном и стравичном карневалу земаљског битисања. Инстинктивни страх од смрти, претвара људско братство у егоистичко гложење, а људску дубинску глад за трајањем и живљењем - у борбу за посједовањем предмета и људи.

Али, и сувише је свијет сићушан а људска **похота** равна трену, да би могла да зајази и испуни собом бездан људске глади за вјечношћу. Јер како је могуће дијелити са другим оно што не задовољава ни моје сопствене потребе?! - Тако се опет **други**, и својим одсуством и својим присуством, - претвара у пакао. Јер, његово присуство ме поткрада и одузима ми животни простор, а његово одсуство постаје - извор моје метафизичке самости, страдања и ишчезавања. Та стравична противурјечност и сукоб, и њихов коријен, тако јасно су објашњени ријечима Св. Апостола Јакова: "Откуда ратови и распре међу вама? Не отуда ли, од сласти вашијех, које се боре у вашијем удима? Желите и немате; убијате и завидите а не можете да добијете; борите се и војујете, и немате, јер не иштете. Иштете и не примате, јер зло иштете, да у сластима својијем трошите." (Јак. 1, 13).

Чим побјеђује Христос то стално присутно ђаволско искушење и како одбија понуду Сатане? -"Писано је", одговара Он, "не живи човјек о самом хљебу, но о свакој ријечи која излази из уста Божијих" (Мат. 4, 4). Та ријеч, то **слово**, и оно је хљеб, али "хљеб Божији онај који силази с неба и даје живот свијету" (Јн. 6, 33). И на крају открива Спас суштину тих својих ријечи и смисао цјелокупног Еванђеља: "Ја сам хљеб живота... Ја сам хљеб живи који сиђе с неба; који једе од овога хљеба живљеће вавијек" (Јн. 6, 48. 51). Поистовјећујући ту **ријеч** са хљебом живота и хљеб живота са Собом,

говори даље даје тај хљеб **тијело** Његово, које ће Он дати "за живот свијета" (Јн. 6, 51). И додаје: "Који једе моје тијело и пије моју крв стоји у мени и ја у њему" (Јн. 6, 56).

Тајна, дакле, тога хљеба живота - тајна је Христа и његовог вјечног присуства и нашег крвног општења са Њим. Ово пак општење остварује се управо на Литургији. Литургија је изображење цјелокупног Христовог домостроја спасења и у исто вријеме - знак његовог вјечног присуства у нама и међу нама. Тако нам се преко ње даје и открива Бог Логос као вјечно присутни **други**. Сва Литургија, и све што се на њој и у њој збива - свједок је тога.

Чим и како она то свједочи? - Првјенствено тим што се врши "у спомен Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа". Свако слово, свака молитва, сваки покрет и дејство свештеника и народа, и дар кога они приносе, и начин на који га они приносе - све то напомиње и подсјећа на Христа и на Његово присуство. То "**воспоминаније**", тај спомен (анамнеза), не значи просто психолошко памћење нечега прошлога и сјећање на њега; то није ни симболичка представа нечега што се у прошлости догодило, па се сад позоришном игром обнавља успомена на њега. Овдје се ради о сусрету и реалном општењу са вјечно Присутним; и у Њему сусрету и заједничарењу са Богом, братом и природом. На Литургији Бог се открива и даје човјеку, и човјек предаје Богу; принесени дарови (и кроз њих евхаристијско приношење свега створенога), израз су и одраз тог узајамног даривања, што значи нелажни свједок њихове љубави. Природа је дар Бога човјеку, и човјеково уздарје Богу.

Тако нам Литургија открива собом - троједну тајну живота: тајну Бога, тајну човјека и тајну природе; и њихове истинске и здраве односе. Уосталом, у томе је смисао и снага не само св. Литургије, него и цјелокупног православног богослужења. Богослужје је људски одзив на Божији призив. Његова суштина, која се открива кроз то призивање и одзивање као узајамно даривање, - управо је то дубоко осјећање реалног **присуства** Бога у човјеку и човјека у Богу. Оно је живо памћење Цркве, памћење у коме је домострој Божији, вјечним силама Духа Светога, вјечно присутна реалност, најдубље остваривана и јављана, кроз св. Причешће.

Тај и такав богочовјечански реализам, даје и Светом Писму његов прави смисао: оно је Слово живота које открива у Цркви вјечно присутног Логоса Божијег, оно је Његова сила и Његов знак. Зато је и пјевање црквених пјесама и читање Светог Писма, Ријечи Божије, на богослужењу, особито за вријеме Литургије, већ нека врста сладосног општења с нетварним силама вјечно присутног Логоса Божјег, који се врхуни у Причешћу св. Тијела и Крви тога истога Логоса. Ако је све створено прожето Његовим логосним силама, и ако је све икона Његовог тајанственог присуства, која узводи своме Прволику, тим прије је то - Ријеч Његова света која открива Његов чудесни Лик, оваплоћена Духом Светим у нама. И заиста, сва природа и сва бића у њој, писано Слово Божије и сваки људски лик, све су то тварне иконе нетварног Прволика, знаци и свједоци Његовог присуства.

Сваки пут кад се тварно биће сазнаје и осјећа као икона Некога и као прича о Некоме, оно кроз то осјећање и сазнање ослобађа своју најинтимнију тајну, открива свој лик, свој смисао; престаје бити затворено у себе и собом поробљено, проналазећи тиме и задобијајући своју слободу. Прволик, чијим се ликом тварно биће осазнаје, није поробљивач и уништитељ те слободе: он је по природи својој - призив из неизрецивих дубина свога савршенства, на максимално остварење њене пуноће, на пољу безграничја људског сусрета. Оног пак момента у који се било које тварно биће затвори у себе, и сведе на себе, - оно постаје свој сопствени роб, заборавља своју тајну и свој смисао, губећи из вида свој Првосмисао.

Кажемо да је прагријех Адамов и Евин био гажење заповјести и воље Божије. То није митски символ којим човјек покушава да објасни своју историјску несрећу: то је

присутност више него реална у бићу сваког човјека и уопште у људској свакидашњици. Кроз похотну самозаљубљеност и искање среће само у себи и у сладости предмета око себе, сваки човјек, као Адам у рају, изгони из себе и из твари љепоту Прволика, заборавља на њено присуство и скрива се од ње. У сјају те љепоте он сазнаје ко је он, разазнаје свој прави лик, и познаје шта је природа. Отуда је отуђење од те **љепоте** отуђење и од себе самог: човјек газећи заповјест Божију, гази по светињи свога бића. Кроз демонско дејство страсти, а страсти су погрешна употреба и однос према себи и тварима око себе, долази и до отуђења од Прволика а кроз то до помрачења лика. Кад до тога дође, тада свијет и човјек престају да буду икона, постају **идол**, тамни кинески зид између Бога и човјека, човјека и човјека. И у идолу, као у икони, присутна је сва постојећа реалност, али као мучење и нешто безлико, зато што је кроз отуђење и заборав, разорен првобитни лични однос бића и твари, и изгубљено живо памћење (= гледање) лика Божијег, лица људског и лица природе. Ту све потања у мрачну утробу заборава, све са свим ратује, да би све на крају ишчезло у некаквом безликом и безличном јединству и узајамној "прилијепљености". Шта је друго паклена немоћ општења са **другим**, о којој философствује још жива лобања Сартрова, и она мртва идолског жреца?

Ми пјевамо непрестано: "у свјетлости Твојој видјећемо свјетлост". То значи: у Духу Твом Светом и силом Његовом, видјећемо свој Прволик, Логоса Твог, и радовати се у Њему вјечном радошћу - Теби и себи и свему око себе. У томе и јесте смисао "хљеба живота", Христа Господа, који кроз оваплоћење, усељава се у дубине људског бића и бића свијета, и осветљује све силом свога Васкрсења; и све сједињује у једно Тијело, кроз Причешће Његовим св. Даровима, и кроз Његово вјечно присуство у свему што постоји и прима Га.

Хљеб је извор живота а живот гаранција вјечног радовања лику **другога**, и свјетлост која обасјава и открива свачије лице. Зато и говори за Христа Његов љубљени ученик: "У Њему бјеше живот, и живот бјеше видјело људима" (Јн. 1, 4). Они који примају то истинито Видјело, постају Црква, тј. призвани и сабрани на радосни и вјечни Сабор гледања "лицем к лицу" (уп. 1. Кор. 13, 12). То Видјело све сабира уједно неразориво јединство и све повраћа и чува од заборава. Отуда је и памјат Цркве - жива памјат, и њено Предање - **предавање** Живота. Литургија је земаљски залог и почетак "као кроз огледало у загонетки" (1. Кор. 13, 12), тог вјечног узајамног гледања и у гледању радовања.

Тај светотајински реализам и живо памћење Цркве, које осјећа "хљеб живота" као тајну Цркве, свете Тајне Цркве као "срце" и "коријен" њених удова, Цркву као Христа и Христа, као вјечно давано јело и пиће онима који га примају, - мудри Никола Кавасила изражава на слиједећи начин: "Црква се означава и открива у тајнама, не као у символима, већ као удови у срцу, и као гране у коријену и, по ријечи Господњој, као лозе у чокоту. Јер међу њима не постоји просто заједница имена или аналогија по сличности, овдје се ради о истовјетности самог предмета. Тајне су крв и тијело Христово, а за Цркву Христову оне су истинито јело и пиће. Причешћујући се њима, Црква их не претвара у људско тијело, као неку другу храну, него се она у њих претвара, пошто побјеђује оно што је боље... Тако, кад би неко могао да види Цркву Христову, у мјери до које је она сједињена с Њим и до које се причешћује Његовим Тијелом, - не би имао ништа друго да види изузев Тијела Господњег".[18] Живо евхаристијско памћење Цркве значи сједињење и заједничарење Божанског Лика са човјечанским и преображење свега што је човјечанско - кроз гледање и општење са божанским Прволиком. На Литургији се открива и даје Бог човјеку, и предаје човјек Богу.

Какав је тај лик, тај Прволик Божији, који се даје човјеку и кога чува то живо евхаристијско памћење Цркве? - Лице Божје које се у Христу открива, сија бескрајним човјекољубљем. То човјекољубље прима на себе цијелог човјека и тиме осветљава и просветљава сво његово биће.

У Христу, међутим, не открива се само Бог него и лик истинитог човјека. Какав он изгледа? - То је човјек који прима и открива се Богу свим својим бићем, и приноси Му на благодарност свега себе и све дарове своје. Његово лице сија бескрајним богољубљем. То је човјек који се литургијско евхаристијски приноси на жртву Богу, заједно са свим што има и што јесте. Зато се и говори на Литургији и чује непрестани призив: "Сами себе и један другог и сав живот свој Христу Богу предајмо". У том сталном предавању и давању управо се и састоји тајна хришћанског подвига. И као што је наше биће и наш лик - икона Прволика, тако и наш подвиг, начин нашег живота, треба да буде икона бого човјечанског Христовог подвига.

Литургијска мистагогија, свето тајинско увођење и урастање у истински Живот, не само што је свједок Христовог присуства, силом Духа Светога, кроз призив Духа и благовољење Бога Оца, - него је она и изображење Његовог начина живота, Његовог **етоса**. Њом се, дакле, даје Живот и открива начин задобијања тога Живота. Да би задобили тај Живот, потребно једа живимо пред Њим вјечно присутним, на начин на који је Он живио и живи међу нама. То значи да наш **етос**, наша нарав, наш начин живота треба да буде реално **христоподобан**. Бог даје себе самог и цео свијет - на дар човјеку. Човјек приноси себе и примљене дарове као молитву и благодарност Богу. Бог не само што прима човјека и његов дар него га и освећује, обогаћује, Духом својим Светим, претварајући дарове у Тијело своје, и све сабирајући у јединство живота, светости, љубави, заједничарења и вјечне радости и мира.

У том и таквом "задобијању и стицању Христонарави" (св. Игњатије Богоносац), налази се смисао цјелокупног човјековог труда и подвига, тј. смисао његове етике и морала.

Подвижништво, хришћанска етика и наравственост, састоји се у нашем живљењу у Христу, на начин на који је Христос живео у нама и међу нама. Литургија пак је живи свједок и једног и другог. "Угледајте се дакле на Бога", потврђује горе речено св. Апостол, "као вољена дјеца, и живите у љубави као што је и Христос љубио нас, и предао себе за нас принос и жртву Богу на слатки миомир" (Еф. 5, 12).

Ако је тајна божанског двига према човјеку - тајна откривања и давања људима Бога и бескрајног Божјег човјекољубља, то је и духовни двиг и подвиг човјеков, тј. његова аскеза и морал, израз његовог богољубља и човјекољубља; и његовог предавања себе Богу, ради задобијања тог божанског човјекољубља. Суштина Божјег човјекољубља је **крст** и смрт, ради нас и ради нашег спасења; отуда и срце истинског богоподобног богољубља, такође крст, сараспињање са Христом, подвижничко свлачење са себе "старог човјека", да би се тиме "уништило тијело греховно" (Рим. 6, 6).

За неупућене и отуђене од дубљег себе самог, све ово што говоримо може да изгледа апстрактно и од свакидашње стварности удаљено богословствовање и размишљање. За оне, међутим, који су се хватали у коштац са собом и на опиту доживљавали све димензије свога бића, разапетог између зла и божанске доброте, та борба у човјеку између "тијела греховног" и здраве људске природе, неизбјежни је пратилац свега што се збива у њему, око њега и са њим. Стварно, у човјеку постоји једна стално присутна раздвојеност, неки чудни дуализам његовог бића. Но по православном схватању, ту се не ради о дуализму, прихваћеном по погрешним тумачењима неких философских и религиозних система, између духа и материје, душе и тијела, духовног и материјалног, вјековни библијско отачки опит свједочи да се ту

ради о дуализму који постоји управо између тог "тијела греховног" и здраве Богом дароване људске психофизичке природе. "Тијело греховно" је последица обољелости и помрачености здравог "тијела" тварног бића. Као што се на здравом ткиву човјековог организма, кад оболи, развијају патолошке израслине које разарају сам организам, то исто бива и на духовно унутрашњем плану: на срцу које оболи гријехом, израста рак рана и рак ткиво које уништава здравље душе и истискује из ње благодатну свјетлост у којој се види вјечно присутно лице Божије и љубави општи са лицем брата. Без те свјетлости срце и душа огрубе, отврдну и окамене се, и све у њима потања у мрак, добија неприродан изглед.

Јасно је да се хришћанска аскеза, хришћанско схватање људског историјског подвига, не заснива на порицању овостраности и презиру тијела и материје. Метаисторијско **есхатон**, оностраност, последња стварност, није одрицање историјске овостраности него њена најдубља афирмација и потврда. Последња стварност, есхатон, кроз Христово присуство постаје срце овостраности, њена пунина божанско стваралачко прихватање свијета и литургијска потврда хришћанске укоријењености у свијету, само на једно не пристају: на свијет као гријех, зло, похоту и страст, тј. на болесно стање свијета и бића у њему, на злоупотребу богодароване љепоте тварног бића и његових богодарованих сила. Сав смисао Христовог крста и смрти, И нашег умирања са Христом и сараспињање са Њим, састоји се управо у том радикалном одрицању овог и оваквог "тијела греховног", изатканог изопачењем природног ткива богостворене твари.

Завршни литургијски призив вјернима: "Светиње светима", претпоставља и призива управо на то радикално одрицање и ослобађање од свега несветог и нечистог, кроз труд и подвиг и очишћење. Као такав он се не односи само на Литургију: кроз њу он постаје норма цјелокупног живота. Уништење гријеха, у коме "лежи свијет", и који, рођен од похоте, рађа смрт (уп. Јак. 1, 15), не може доћи механичким путем и у једном моменту: оно захтијева животни подвиг и борбу човјека.

Да **Светиња** претпоставља подвижничко освећивање оних који је примају, то потврђује и дубока унутрашња узајамност и природна сличност Божјег и људског подвига у Цркви. Јер као што литургијски спомен означава потпуно реално присуство Христа и Његовог из љубави разапетог Тијела, реално присуство Његовог богочовјечанског подвига, то и двиг људске слободе, испољаван кроз покајање, подвиг и сараспињање Христу, треба да буде "распети ерос" (св. Игњатије Богоносац), сараспета љубав. Премудри Апостол то изражава на слиједећи начин: "Они који су Христови, распеше тијело са страстима и похотама" (Гал 5, 24), или још: "Аја Боже сачувај да се чим другијем хвалим осим крстом Господа нашега Исуса Христа, којијем разапе се мени свијет, и ја свијету" (Гал 6, 14). - Жртвена и састрадална љубав је кроз Христа постала срце свијета и човјека, управо са разлога што је она срце Њега као Бога. Кроз њу и само у њој, остварује се вјечно грљење и заједничарење Бога и Његових створења; само у њој и њоме - присуство Божје значи слободу и пуноћу човјека а не насиље над њим и његово ропство, присуство пак ближњега - постаје извором вјечне радости. У свјетлости ове и овакве жртвене љубави Божје и сопственог жртвоприношења од стране човјека, човјек је у стању да види и да се храни сладошћу лица брата својега; и да схвати једном за свагда, да заиста цео свијет не вреди колико вреди једна душа.

Те и такве љубави ми се причешћујемо на св. Литургији, и учимо се да сав наш живот претварамо и прожимамо таквом љубављу, на исти такав литургијски, што значи **христоподобни** начин. Уосталом, смисао свега богослужења и цјелокупног нашег живота, састоји се управо у том саможртвеном приношењу себе и свијета Богу, ради задобијања Христа и Његовог Светог Духа као Хљеба Живота. Литургијско

богослужење изгони из човјека и његовог ума и срца, свако празно слово овога свијета, и усељава у њега слово Божије, оваплоћеног Логоса, под видом Његовог еванђелског слова и силе тог слова, Његове врлине, и на крају Њега Самог. На богослужењу престаје да се чује наше нечисто и празно слово: чује се само ријеч Божија и ријеч светитеља Божијих из Божијег слова порођена, и види само Божија **врлина** и врлина боголиких пријатеља Његових.

Уз то и литургијски пост, који игра тако велику улогу у православној философији живота и у еванђелској антропологији, има за циљ да се и људског тијела дотакне, кроз његово смирење, уздржање и распињање, - иста та жртвена љубав, која изображава жртвено заклање Христове плоти, за живот и спасење свијета. Ако људско тијело жели да се причести и преобрази нетварним божанским силама, нествореном славом и силом Христа васкрслог и да Га види, неопходно је да буде претходно, заједно са душом, и заједничар Христових страдања, кроз уподобљење Његовом смирењу и распећу. Без тог цјелосног уподобљења, наше "воспоминаније", на Литургији и у животу, Христове смрти и Личности, постаје за нас - безживотни обред, а наше причешће св. Тијелом и Крвљу Његовом, бива нам на суд и осуду (1. Кор. 11, 29). Јер "који недостојно једе овај хлеб или пије чашу Господњу, крив је тијелу и крви Господњој" (1. Кор. 11, 27).

На крају, треба подвући и следећи несумњиви историјски факт: сваки пут када је слабила код људи вјера у реално **присуство** Христа у Евхаристији, слабио је и умањивао се људски стид пред њим и пред другим људима, слабила је и ишчезавала ревност људи за врлинским животом, нестајао дух покајања и жртвене љубави, тј. дух подвижништва и аскезе. Недостатак вјере у реално присуство Христово и Његовог богочовјечанског подвига и нарави, неминовно повлачи за собом слабљење моралне одговорности код људи, са разлога изгубљеног критерија људских поступака и људског понашања. Од прволика, од узора моралног живљења, од његове узвишености или нискости, зависи и узвишеност или нискост самог тог живљења; разводњеност критеријума моралности, наравствености и подвига, разводњава и уништава и саму наравственост. Губљење критеријума или његово сакаћење, води губљењу осјећања и разликовања моралног и аморалног, добра и зла, врлине и гријеха.

Није дакле случајност да епископ даје новорукоположеном свештенику Тијело Христово као "Залог живота", опомињући га страшним ријечима да ће Бог тај "Залог" тражити од њега на страшном Суду. То је потпуно разумљиво будући да му он преко тог "Залога" предаје сву Цркву. Јер гдје њега нема - ту Цркве нема. Без тога Залога Црква се претвара постепено у свијет; црквени град губи свој центар и постаје световни град, богочовјечанска пуноћа жртвене љубави, губи своју дубину и надомјешћује се тзв. "социјалним" хришћанством. Љубав и врлина таквог хришћанства у суштини се уопште не разликују од ван хришћанске љубави, поникле на било каквом темељу. Она као таква може до извјесног степена да задовољи неке од човјекових потреба, међутим немоћна је да исцијели трагизам људске историјске егзистенције, и даје осмисли.

Радосни сусрет за вјечност између Бога и човјека, човјека и човјека, одиграва се не на таквој површини већ у дубинама освијетљеног и преображеног и од сваког демонског мрака и површности ослобођеног бића. Он је неостварив без еванђелско литургијског личног покајања, преображења и борбе са страстима.

Тај подвиг и духовна борба, да би била истинска, мора бити и лична и саборна, мора да обухвати сво дрво бића од коријена његовог до круне. Људско друштво, није апстрактни појам: оно је збир и сабор реалних личности. Зато је и одговорност према њему и у њему, првјенствено лична одговорност, одговорност свих за све. Ма колико човјек очовјечио своје друштвене структуре, оне никад не могу надомјестити лични подвиг као њихову основну компоненту и животну силу. Јер битијни вапај људског срца није вапај за очовјеченим структурама које му обезбјеђују удобност свакодневног

привременог живљења, или задовољење тјелесне глади и потреба: човјек, као што рекосмо, - у свему и иза свега иште и тражи сладост лица **другога** и вјечну утјеху од његовог гледања и општења са њим. Када безлична "социјална" одговорност замијени лично покајање и постојану борбу против отуђивања себе од себе правог и од других, порађаног из демонско егоистичке самости, тада је врло лако да потребе човјекове постану важније од човјека и да се изгуби осјећање вредновања људи и ствари. То бива онда када човјек изгуби осјећање даје његова коначна и истинска пуноћа лице **другога**, и осјећање његове незамјенљивости. Поробљен предметима и глађу за њима, човјек замјењује лични сусрет - безличним општењем преко предмета и ствари. И заборављајући да човјек не живи само о хљебу, - купује му или продаје личност и душу за хљеб. Од тог и таквог замјењивања човјека његовим потребама и "хљебом", до револуционарног уништавања милиона људи у име задовољења човјекових потреба - остаје само један корак. Пастернак је добро осјетио ту тајну идолослужења: идол остаје идол, без обзира да ли се ради о крволочном богу Молоху који се нуждава у људској крви, или о још крволочнијој богињи "будућој срећи човјечанства", за коју се жртвују милиони конкретних људских личности, у име апстрактног "срећног човјека" будућности, или осакаћеног и до ужаса суженог човјека садашњости.

Литургија, што значи Црква, што значи Бог и човјек, Богочовјек, тка из саможртвене љубави Христа Бога и христоподобног човјека, вјечну заједницу узајамног радовања и гледања лицем к лицу; последња тајна тог вјечног сабора на Горама радости, није ништа друго до пуноћа историјски и реално доживљене људске свакидашњице, пуноћа у којој ни једна људска суза не може бити изгубљена или заборављена. Она није ништа друго до испуњење свега пуноћом вјечно присутног Христа Господа. Бог и човјек, вријеме и вјечност, твар и звјер, суза дјетиња и људске кости и страдања, све се то још овдје на земљи, литургијски, почиње да сабира у једно и спасава од заборава и уништења, и да постаје Христов миомир. И да пјева у времену литургијску пјесму вјечности и утјехе: "Видјесмо свјетлост истиниту, примисмо Духа небеснога..."

Једном ријечју, човјеку остаје да бира: између саможртвене христоподобне љубави, којој се дарује и открива лице **другога** као вјечна радост и утјеха, и између жртвовања себе и другога похоти и стварима, што значи - идолима, кроз кога **други** постаје извор мучења и пакленог време вјечног кошмара. Што значи: човјеку остаје да богослужи или да идолослужи...

Литургијска катихеза (поука)

Пре него што пређемо на саму тему, треба укратко објаснити шта значи реч **катихеза**, и шта се под њом подразумевало у древна времена. Реч κατηχήσις (= оглашење, огласити) првобитно је имала смисао било каквог поучавања или саопштавања неке вести живом речју. На основу неких новозаветних места има се утисак да се цео старозаветни закон у то време поимао као поука, катихеза (ср. Рим. 2, 18). Исто тако имамо сведочанства у Новом Завету да се под поуком хришћанима у то време подразумевало не просто поучавање у појединим истинама, него поучавање "путу Господњем" (ср. Д. Ап. 18, 25; Гал. 6, 6) - κατηχουμένος τὴν ὁδὸν Κυρίον или целокупном животу Христовом (ср. Лк. 1, 4). То значи да је цео садржај Новог Завета схватан као поука, катихеза. Из таквог схватања развиле су се у првим вековима историје Цркве две врсте катихезе: поука за **оглашене**, или поука оних који се **припремају за просвећење** (**крштење**) и **мистагошка катихеза**, или поука **просвећенима** (**крштенима**) која има за циљ да новопросвећене уведе у дубље тајне вере Христове и савршеније степене живота у Христу. Циљ и једне и друге катихезе је био постепено увођење у догмате вере и просвећивање Речју Божјом, кроз ослобађање

верних од лажних учења и лажног живљења, или, по речима св. Климента Александријског, циљ поуке је био: верне "нахранити у Христу духовном храном".

Основно својство катихезе древне Цркве јесте њена органска повезаност са њеним светотајинским и богослужбеним животом. Као што је **беседа**, као посебни вид поуке, од самог почетка била саставни део Литургије, тако и катихеза уопште: она извире из Светих тајни, особито тајне Просвећења и тајне Евхаристије, и увире у њих. Најбоље сведочанство за то јесу катихезе св. Кирила Јерусалимског, које уствари представљају објашњење тајне Крштења, Миропомазања, и тајне Евхаристије, као и тумачење Символа вере у том истом светотајинском контексту. Свети Амвросије Медиолански у својим Катихезама (дело "О тајнама" и "О сакраментима у VI књига") тумачи исте те тајне и Молитву Господњу. Та органска повезаност древне катихезе са светотајинским и молитвеним Предањем Цркве није случајност: то је просто продужетак апостолског става према поуци и начину поучавања. Данас је утврђено да су многи одељци из апостолских посланица, особито посланица Апостола Павла, били првобитно богослужбене химне, прерасле потом у апостолску поуку. То израстање поуке из "закона вере", и кроз веру и молитвено искуство испробаних Дарова Божијих, претвара је у радосно сведочанство о Истини, виђеној и доживљеној. Отуда њена снага и њена убедљивост.

То што важи за древну катихезу, важи и за црквену поуку кроз векове. О тој њеној вези са богослужењем, тим јединим истинским центром живота заједнице верних, сведоче не само древне катихезе, него и целокупна светоотачка богословска мисао. То између осталог потврђује и црквени типик, који предвиђа поуку одржавану у току богослужења, особито у великопосном периоду.

Ипак, не треба изгубити из вида да је црквена катихеза, као и живот Цркве уопште, пролазила у току времена кроз разна искушења. Основно искушење је била и остала опасност отуђења од њеног целовитог садржаја и укорењености у саборни живот Цркве, укорењености са каквом се сусрећемо у ово апостолско доба, али и касније, код Светих Отаца Цркве. Једно је очевидно из историјског искуства: Правилни или једнострани приступ катихези, увек је зависио од правилног или неправилног става и приступа самој тајни Цркве, и тајни њеног послања у свету. То важи не само за катихезу него и за све остале области црквеног живота. Тако, на пример, кад год се богословска мисао отуђивала од живог и животворног Предања Цркве, постајала је, а кроз њу и катихеза која у многоме од ње зависи, једнострана и рационалистичка (то особито важи за Запад од времена схоластике, али не само за Запад). Некада је опет жеђ за небом и небеским одводила духове у разоваплоћену духовност, тј. у заборав на живот у времену и телу, у неодговорни престанак "искупљивања времена", што се такође одражавало негативно и на катихезу. Кад се дешавало да се послање Цркве ограничи само на земаљско, на решавање тзв. "социјалних проблема" (тенденција веома присутна у новије време), тада је и катихеза, као и целокупна делатност Цркве, губила свој прави садржај, методе и богочовечанску дубину. Догађало се, а и данас се догађа, да дође у душама појединаца, па и читавих поколења, до замрачења и губљења осећања за еванђелско призивање на покајање, спасење и обожење, као Јединог истинског циља хришћанског живота; кроз то је долазило до губљења здравог осећања за истинску меру и критериј врлине и људског подвига уопште. У таквим случајевима се и катихеза враћала површним моралистичким схватањима натуралистичких религија и идеологија, њиховим методима и циљевима.

Временом је дошло и још до једне промене у катихетској настави, која је вероватно један од важних фактора кризе онога што данас називамо **веронауком**. Ради се наиме о ишчезавању **поуке за оглашене**, тј. за оне који се припремају за Просвећење (крштење). Главни разлог за то ишчезавање је преовлађивање крштења мале деце и

масовна покрштавања у појединим периодима историје Цркве (прво је било за време Константина Великог). Поука додуше није исчезла, пренета је на хришћанску породицу и кума (код крштавања мале деце); у случају масовног покрштавања, Црква се уздала у своје доцније благотворно и преображајно дејство на новокрштене, уз сарадњу са христијанизованим друштвом и државом. Међутим, радикална секуларизација хришћанских држава до које је дошло у новија времена, а кроз то и секуларизација породице и осталих друштвених структура и установа, међу којима и школе, довела је такву црквену катихезу у веома озбиљну кризу. У државама у којима је то било могуће, и док је то било могуће, покушало се да се та криза преброди школском **веронауком**. Тај тип школске веронауке примљен је у православним земљама са Запада, где се он углавном и оформио, заједно са примањем западног типа модерног школства. Али опште је историјско осећање и сазнање, скоро у свим православним земљама, да тај тип веронауке, катихезе, није донео очекиване резултате. Многи су, можда и несвесно, осећали и осећају да разлог тог неуспеха школске веронауке, веома често чак и њеног негативног дејства, треба тражити у несродности тог типа поуке са самим бићем и духом Православне Цркве.

Ово је послужило као повод да се, скоро у свим помесним Православним Црквама, негде драговољно и плански, а негде спонтано и под притиском околности, као код нас, почне мислити о стварању катихетске наставе при парохијским храмовима. Међутим, као по правилу, то извођење верске поуке по парохијама, вршено је и врши се по узору на школску веронауку. Не улазећи за моменат у разлоге зашто је то тако, једно је чињеница: Тај тип катихезе, или се одвија паралелно са литургијским животом Цркве, понекад и на његову штету, особито кад се веронаука одржава у току литургије, или се осећа као неко туђе "тело" у оквирима парохијске заједнице и њеног "нормалног" ритма, за које веома мало интересовања постоји, како код свештеника тако и код одраслих верника, односно родитеља (тако је барем код нас). Обично се та незаинтересованост објашњава неодговорношћу и немарношћу клира и верника, или, код нас, неким нејасним страхом и застрашеношћу и једних и других. Не искључујући бар делимичну истинитост оба ова објашњења, постављамо питање: Није ли разлог за то ипак дубљи и сложенији? - Није ли тај и такав тип школске катихезе заиста нешто туђе, за исконско самознање и сабрано осећање црквене Пуноће, па отуда и тај неуспех да се он "прикалеми" нормалном ритму парохијског живота, вековима обликованом и коначно, бар у суштинском, уобличеном? То питање се намеће само по себи, поготово данас, када је целокупно школство и васпитање европског типа стављено под знак питања и радикалног преиспитивања (Пример: књига Ивана Илича, Доле школе! и код нас преведена, као и модерни покрети омладине на Западу).

После свих тих промена у црквеној катихези, ми се данас налазимо отприлике пред оваквим стањем: Под притиском демонских сила овога света Црква се све више враћа у положај какав је имала у прва три века, тј. постаје - гоњена Црква, што значи усмерена у правцу оног што је заиста вечно и богочовечно у њој и у чему је њена непобедива снага. Међутим, тај повратак није ни мало лак, чак је и болан, на моменте и трагично крстоносан. На свом историјском путу Црква се облачила у разноврсна руха и користила многоврсним подупирачима ради оваплоћења себе саме у сваку историјску епоху. Ми се налазимо на почетку краја једне од таквих епоха, која се назива обично "константиновском". Без тих историјских руха Црква не може, али увек дође време кад јој она постану сметња, поготово када нису "скројена" према њеном унутарњем расту и димензијама, - препрека за пуно осазнање и сведочење њене саборне Истине.

Шта то значи, примењено конкретно на катихезу? - Навикли вековима да се у васпитању ослањамо на хришћанску породицу, крштеног кума, христијанизовано друштво и државу, као да још нисмо постали довољно свесни да је све мање

хришћанских породица, да су све ређи крштени кумови, а друштво, на овај или онај начин, све антицрквеније. То је трагика и породице и кумства и друштва, али истовремено и трагични крст **катихезе**, која се ослања на подупорње, који су на путу да престану да буду њени, ако већ то нису и престали да буду! То њено ослањање на другог, извор је њене садашње трагичне пасивности и коначно, немоћи. Пример: обраћамо се родитељима да шаљу децу на веронауку. Резултат је: више обећања него деце. Правдају се са заузетошћу деце; ми и они правдамо се страхом од сила овога света, можда и несвесни да је управо то једно од најстрашнијих сведочанстава пораза и удаљења од Онога који **победи свет**! Дакле, немамо децу, јер немамо породицу или смо на путу да је изгубимо; немамо породицу јер немамо парохију, као живу и животворну заједницу, литургијску и молитвену; немамо опет парохију јер је наша катихеза изгубила свој исконски и свеобухватни динамизам.

А зашто га је изгубила? - Зато што је престала да се огледа и да органски израста из једине непромењиве и вечне стварности у вечнопромењивом свету и историји: из **Божанствене Литургије**. Другим речима, парохија је престала да буде у пракси, или је на многим местима у опасности да престане, оно што је у бити; њена конкретна историјска реалност и делатност као да престаје да буде пројекција и оваплођење у сваки историјски трен и сваку душу, онога што је она по својој природи и призвању: **Тело и Крв Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа**. Тога једног Тела Господњег и Духа Светог животворног, гладан је човек сваког времена, па и овог нашег, гладан и као **појединац** и као **заједница**. Модерни човек и те како осећа да се иза сваке његове глади крије глад за оним што Црква носи у својој Литургији. То Све свето Тело Христа Богочовека, даровано за **живот света** (Молитва Узношења) и **да сви буду једно**, као што си ти, Оче у мени и ја у теби (Јн. 17, 21), и Његова Пречасна Крв изливена у жилу куцавицу света, као дар новог живота, дају се у Литургији Цркве, свима гладнима и жеднима.

Ако је то тако, онда шта нам преостаје да радимо? - Шта друго него да се пронађемо у **Литургији Цркве**, у којој је Црква, кроз све мене и промене, остала оно што је била, и у којој увек изнова постаје оно што треба да буде. Отуда је она и њен саборни етос била и остала мерило целокупног историјског живота и деловања Цркве, а према томе и мерило црквене катихезе. И не само што је Литургија мерило катихезе: она је сама најсавршенија **катихеза**, која не само што васпитава и просветљује него и пита, храни Хлебом живота. Ето, зашто свака права катихеза мора и треба да буде **литургијска катихеза** и свако право образовање и васпитање - литургијско васпитање. Само онда када се целокупни светотајински живот и делање Цркве у свету врати Литургији и прожме Литургијом, кад постане **Литургија**, и по мери тог повратка њој и прожимања њоме, само тада парохија постаје жива молитвена и литургијска заједница, тј. **светлост** свету и **вечни** квасац у променљивим историјским структурама живота.

Које су, укратко, главне особине литургијске катихезе? -

1. Литургијска катихеза је **црквено-саборна**. Кад кажемо: црквено-саборна, исто је као кад би рекли: христолошки усмерена и утемељена катихеза. Зашто? Зато што је Богочовек Христос управо та саборна тајна Цркве. И као што се Литургија врши "у спомен Господа и Спаса нашега Исуса Христа" и објављује Његову смрт и васкрсење "док не дође (1. Кор. 11, 26), постајући тако самим својим **чином** - најсавршенија катихеза, тако и литургијски утемељена и прожета катихеза - Њега објављује и Њега посведочује, и кроз Њега Свету Тројицу. То је катихеза са распећа и саваскрсења Христу. То сараспињање се односи првенствено на онога који је врши (свештеника), па тек онда онога који слуша и који је прима, саслужујући. У томе се управо и састоји њена саборност; тиме она постаје саборни чин и акт кроз кога долази до саборног

сретања и вечног сједињавања и просвећења душа. Само онај који истински прима Његов, Христов, начин живота за свој, попут пророка, апостола и мученика, само тај може задобити Његов ум и миомир и бити Његов истинити сведок. Само такав може из себе изнедрити и изрећи умом Христовим испуњену и преображену и благодаћу Духа Светог посољену реч.

Катихеза је црквено-саборна јер извире из вековног саборног Предања, тј. Предања које носи у себи искуство не једног или два поколења, него свих поколења Цркве. Саборна је и зато што се обраћа, као и Литургија, свима узрастима од детета до старца, и то поштујући достојанство свакога од њих појединачно. За њу је већ мало дете, ако је крштено, пуноправни члан Цркве; од самог момента крштења оно стиче "право гласа" и сва права. На тај начин Црква даје човеку од самог рођења такво достојанство, какво нико други није у стању да му даде. Ње као такве, основни је захтев и позив: "Сами себе и једни друге Христу Богу предајмо". Као таква литургијска катихеза не "доцира", не уздиже киригму, проповед, изнад и изван вечног оваплоћеног Логоса Божјег, тј. изнад и изван Литургије, односно Цркве, као богочовечанског Тела Христовог. Она само позива, као Апостол: "Дођи и види". Колико се бескрајно поштовања скрива у таквом поштовању слободе свакога, у таквом ненаметљивом литургијском позиву и ставу, поштовања према свима и свакоме! Она није прича, апстрактна реч људска о животу, ма како генијална била, него је призив на заједничко учествовање у Животу, на причешћивање вечним Животом и просвећивање вечном Истином. Као таква она не врши насиље, нити на чулима нити на осећањима, ни над умом ни над вољом. То важи за све што из Литургије израста; важи, на пример, и за музику, која је један од путева и начина литургијског катихизирања. Права литургијска музика не сме никада да загосподари св. Престолом, не сме да потисне, замени или загуши реч или да тиранише слушаоце. Чим се у такву претвори, она постаје антилитургијска. Као таква, додуше, она може да задовољи емоције, али оно што је главно у души, ум, остаје непреображен и непросвећен, при чему и само осећање остаје слепо, а о целовитом васпитном дејству на човекову личност не може бити ни говора. Све што је литургијско само "куца" на врата свих човекових чула и призива их на слободни раст и узраст "у меру раста висине Христове". У контексту са реченим намеће нам се питање: није ли управо у томе разлог што православна свест и подсвест, вековима васпитавана и васпитана таквим етосом литургијске поуке, тако тешко прихвата школску веронауку, пониклу из једног сасвим другачијег етоса? Не треба изгубити из вида чињеницу да је модерна европско америчка школа, као и њој својствена школска веронаука, да су се развиле и настале из онога што би могли назвати не евхаристијским и не литургијским **римско-папским учитељством**, прераслим од времена ренесансе и реформације у протестантско "доцирање" и обожавање људске речи о Богу, из кога се на крају развило обожавање људске памети уопште, као апсолутног ауторитета. Римско апсолутистичко "учитељство", коме је приписан непогрешиви ауторитет и протестантски субјективизам, са папирнатим "телом" Светог Писма као коначним критеријумом свега, и са својом киригмом о њему, замрачили су собом и потиснули саборно и животворно Тело Богочовека Христа и препречиле путеве слободног урастања у њега и општења и заједништва са Њим. Коначни резултат поуке на таквим начелима утемељене, не може више бити саборно учествовање у Истини и стварно преображавање и просвећивање вечном нествореном Светлошћу. У најбољем случају она као таква може дати спољашње знање о Истини и рационално назирање Светлости. Такве врсте ауторитети на место Истине, подмећу своје идоле и помућене слике Истине, исфабриковане маштовито у тамном вилајету човекове подсвести, али спојене са неугасивом и неуништивом жељу за Истином. Нелитургичност је основни недостатак катихезе настале на таквим начелима; главно

својство ње као такве јесте њена наметљивост и једностраност. Она као по правилу превиђа да је човек целовито биће и да је као такво по природи упућено на целовито васпитање и просвећење, тј. да се он нуждава не само у стицању знања о Истини преко једне или друге врсте посредника, него да му је неопходно непосредно саборно општење са Истином и целовито прожимање њоме, вавек. Модерно ренесансно и постренесансно школство и поучавање је у том погледу учинило корак даље и постало још једностраније. Засновано на људском разуму и чулном искуству, оно се својим вештачким структурама, натуралистичко једностраном усмереношћу и неадекватношћу целосној Истини и целовитости људске природе, претворило у неку врсту полу лажне или лажне "литургије", која се такође "приноси" и даје за "живот света" и за човеково просвећење, при том сакатећи сам тај живот и изгонећи из њега вечног Логоса Божјег, као једини "пут, истину и живот". Једнострано, оно даје знање о природи и њеним законима и донекле помаже човеку да привремено устроји свој живот на земљи и да усклади своје односе са другим људима, али је неспособно да открије словесност (логосност) свега постојећег и да човеку дарује вечно просвећење. Оно приказује животом света оно што у ствари носи у својим недрима, само за себе, и доноси собом самим смрт оно је нешто што храни смртном речју и смртним знањем и што просветљује смртном светлошћу. Што значи: нешто што свему одузима онај смисао који му открива и даје Литургија - евхаристијски смисао и богочовечну (словесну) Пуноћу.

Зато, оно што данас забрињава сваку пробуђену савест православну, није толико недостатак веронауке код нас, у уобичајеном смислу речи. Вековима је нисмо имали, али смо имали народ дубоко прожет Литургијом и њоме просветљен. Оно што данас забрињава то је све мањи број **живих литургијских заједница**, унутар градских и месних световних заједница, које носе свој тегобни крст и клецају под њим, постајући све мање **евхаристијске**, и кроз то све немоћније да нам дају и дарују, не само Бога, него кроз то ни другог човека, као вечног брата и сабрата. Засноване само на интересу и **потрошњи робе**, није случајно што се те заједнице и званично почињу називати "самоуправне **интересне заједнице**, тј. заједнице засноване у дубини **на вучјем самољубљу**; света Љубав која "не тражи своје" и која је срце литургијске заједнице, из њих се прогони, понекад и са демонском мржњом, и полако гасне, а са њом и у човеку брат и вечни сабрат. Резултат свега тога? - Тријумф трулежне плоти, као весник демонског узајамног прождирања и самоуништења. Сав трагизам таквих заједница, и разлоге тог трагизма, још давно је видовито описао Апостол Јаков: "Откуда ратови и борбе међу вама? Не долазе ли од ваших похота које, ратују у вашим удима? Жудите - и немате, убијате и завидите - и не можете да постигнете, борите се и војујете, и немате, зато што не иштете; иштете и не добијате, зато што на зао начин иштете, да у својим сластима потрошите" (Јак. 4, 14). У томе и јесте трагизам целокупне европско-америчке модерне цивилизације: у свесној и несвесној тенденцији да причешће Телом и Крвљу Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, дарованих "за живот света", замени "причешћивањем" ("где је благо ваше тамо је и срце ваше") мртвим стварима и њиховом похотљивом потрошњом. Управо зато и забрињава ишчезавање живих **литургијских заједница** из једног света препуног развезаних еолских ветрова. И то болно забрињава, али не "ради нас", јер то "ради нас", које се чује понекад, значи претварање и саме Цркве у демонизовану "интересну заједницу"; забрињава ради судбине самог света, који се у својој помахниталости одриче Живота, присутног у њему кроз Цркву.

2. Литургијска **катихеза** је **молитвено-покајна**. Нема праве и здраве речи о Богу, још мање истинског знања о њему, без - покајања. Отуда је свака реч Цркве, особито

свака њена литургијско богослужбена реч, натопљена од самог почетка, сузом покајања и прожета покајним духом и молитвом. Ако такав дух не поседује у себи и катихеза, она престаје да буде реч која рађа и препорађа и која истински просвећује и васпитава. Само су велики покајници, тј. људи који су покајањем "купили", како каже преподобни Јован Лествичник, "смирење" и њиме "очистили савест и свест"[19], сазнали праву цену и силу речи, али и њену разорну моћ, као и праву цену ћутања. Стојећи са свештеним трепетом пред светињом речи, никада толико не обесвећеном као у наше време, преподобни Лествичник чак сматра да ономе "који плаче (покајнику) не приличи богословље". Јер како, каже он позивајући се на пророка Давида, "како да запевам песму Господњу у земљи туђој" (Пс. 136, 4), тј. како да радосно сведочим и говорим о Богу, обузет страшћу?[20] Зато, све древне катихезе почињу са покајањем.

3. Литургијска **катихеза** је **библијска**. Богослужење, а посебно света Литургија, није ништа друго него Библија препевана у молитву. За Литургију је Библија - њена Књига, тј. књига Цркве. Она је сама по себи њено живо и делотворно тумачење, надахнуто истим Духом као и она. Кроз Литургију Библија престаје да буде неки окамењени символ прошлости преко кога се Бог открио својим изабраницима једном за свагда у нека прадавна времена: она на њој постаје жива и доживљена стварност, која сваки пут изнова, кроз улазак Еванђеља на Входу и његово тумачење открива и радосно сведочи, вечно присутног Христа, силом Духа Светога, и наше заједничарење с Њим и причешће Њиме. Само таквом стварношћу прожета катихеза, постаје - истинска катихеза, тј. чудотворна реч која преображава и препорађа, а не само даје празно знање. Знати Свето Писмо на литургијски начин, значи истински га познавати, и кроз то на прави начин га тумачити.

4. Литургијска **катихеза** је **светоотачко-богословска**. Светоотачко богословље је дошло до свог врхунца у богослужбеном и литургијском богомислију. Оно је најздравији плод душе боговидаца; најлепшу реч која се зачела и родила у њима из сусрета са Богом они су претворили у молитву. Православно богословље (истине вере, догматика) и православна нарав (етос, етика) и налазе се унутар богослужења у свом органском контексту: откривају се ту као свете тајне и свете врлине живота, а не као апстрактни беживотни објективизовани мисаоно-етички системи. У таквом и само у таквом контексту и права катихеза открива истине вере и живота. Открива их и саопштава, не на апстрактни рационалистички начин, него увек на светоотачки начин: у органској повезаности са самим животом Цркве и са потребама света сваке поједине епохе и кроз општење са самим Извором сваке свете истине и сваке свете врлине и тајне.

5. Литургијска **катихеза** је **динамично-активна**. Литургија и богослужење уопште не знају за пасивне посматраче. Литургија је дело Божје, али истовремено и дело свих сабраних у литургијску заједницу, тј. дело народа Божјег, не појединца, ма ко он био. Она се не "посматра", у њој се учествује свим бићем. То што важи за Литургију важи и за целокупни живот Цркве и деловање. Да би дошло до обнове тог активног учешћа свих чланова у животу литургијске заједнице, неопходно је вратити лаицима, народу Божјем, оно што му по природи ствари припада: заједничко одговарање, певање, читање, народни језик. А да би до тога могло доћи треба првенствено обновити динамичну и свеобухватну катихезу првих векова. Црква је просветљивала и васпитавала сваким својим делом и светотајинским чином и свим оним што му је претходило и следило. Зато је онај који се удостојавао њене литургијске заједнице био живо чедо Божје а не пасивно мртворођенче прибројано црквеној заједници на неки

магијски начин. Довољно је прочитати само катихезе св. Кирила Јерусалимског па да се схвати са каквим страхом и трепетом је Црква приступала свакој оглашеној души и колико бриге је водила о томе да не "баца Светиње псима". Света тајна нити је "обичај" нити магијски чин. Она тражи апсолутно слободне људе, који са пуном одговорношћу и сазнањем пристају на радикално преумљење и промену начина живота као и на свецелосно предавање Христу Богу. Богу не требају мртваци, Он оставља мртвима да сахрањују мртве (ср. Мт. 8, 22) боравећи у друштву "малог стада" живих, тј. оних који прихватају Његов живот за свој живот.

Да ли ми, савремени свештеослужитељи рађамо такву децу преко светих тајни и целокупног чина Цркве, ми који смо савремени "икономи", домостројитељи тајни Божјих? (ср. 1 Петр. 4, 10). Ако рађамо, зашто су нам онда цркве празне? Да не важи ту онда она тужна реч светог Владике Николаја: "празне душе па празне и цркве"?! - Зар са нама и у нама није исти онај Бог који је био са нашим Оцима, и Његова непобедива сила, и зар овај свет није исти онај свет који "у злу лежи" и тада и сада? - Без сумње, што се тога тиче, све је исто. Није само исто - снага наше вере и духовног труда и горења. Ако би наша савремена катихеза могла символички да се изобрази онда нема бољег символа за њу од начина на који крштавамо, не само децу него и одрасле: са мало воде обавимо чин, често пута ни одело им не свлачећи. То је мање више сав труд који уложимо да би једна душа била рођена "водом и Духом", труд који није у стању да опере ни прљавштину тела, а камо ли душе. Не чудимо се онда што нас има тако много недокрштених и мртворођених.

6. Литургијска катихеза је **иконична**. Богослужење и као реч, и као икона, и као храм, и као покрет богослужитеља, и као сећање на целокупни домострој спасења, и као Божији Дарови - "Предобрасци" будућих добара - све је сликовито, иконично, васпитава сва чула, и преко икона узводи душу, икону Божју - Првообразу, чинећи је христоподобном и христоносном. Употреба слике у катихези има очевидно онтолошки и догматски основ. Само, не било какве слике: само она слика, икона која одражава у себи, колико је то могуће, богочовечанску тајну Литургије, тј. тајну оваплоћеног Логоса Божјег, може бити употребљена за наставу и насликана у храму у коме се сабира литургијска заједница верних. Ренесансна религиозна уметност сакати ту тајну, зато не може бити употребљена у катихези - због сакаћења душе и умова. Значи, дакле, даје метод очигледне наставе једно од основних својстава литургијске катихезе; у томе лежи њена вечна савременост.

7. Литургијска катихеза је **практично теоријска**. Литургија је дела Божје али и дело народа, она је пракса али и богоопштење и боговиђење, созерцање Божје тајне ("видесмо светлост истиниту, примисмо Духа небеснога"). Јединство тако схваћене праксе и теорије (созерцање тајне), основније предуслов успеха катихезе и васпитања уопште. Ми често пута заборављамо кад устајемо против "теорије", борећи се за "праксу", да је правилно схваћена теорија уствари **боговиђење**, без кога је пракса слепа и осуђена да заувек остане слепа. Теорија, богосозерцање је врхунски домет човековог усавршавања и богоопштења, дарован човеку. Ако је та реч временом ван Цркве изгубила своје првобитно и изворно значење, ми у Цркви, не смемо допустити раздвајање онога што је по својој природи једносуштно, тј. не смемо одвајати праксу, која је узвођење теорији, боговиђењу, од теорије, којом се пракса проверава и која је њена вечита сигурност и осмишљеност.

Литургијска катихеза, поука, је практична, зато што Литургија чије је она својство и свеобухватно зрачење, практично ангажује собом и својим духом целог човека. Она је сама по себи **пракса**, дело и као таква подстиче и покреће на дело и на непрестану

динамичност човека у свим околностима живота, у сваком времену и на сваком месту. Повезан са теоријом тај динамизам се усмерава и осмишљује, а сама теорија се оваплоћује у конкретни историјски живот она се посведочује као Истина и открива као путоказ и коначни циљ живота. Литургија је сва заснована на богоопштењу и сва усмерена на још присније причешћивање Христом у невечерњем Царству Његовом. Управо том својом усмереношћу она прожима динамизам праксе, просвећује га и открива му његову логосност и словесност. А то значи: живот у времену и простору она осветљује и испуњује вечном Пуноћом. Та обједињеност праксе и теорије у Литургији и литургијској катихези показује да литургијско образовање ангажује собом целог човека, све његове психофизичке моћи и да никад не препушта човека, ни у времену ни у вечности, ономе што би могли назвати - слепом праксом и јаловом теоријом, или још боље: демонском динамизму и активизму и лажној истини.

8. И на крају да подвучемо да је литургијска катихеза **сталнообразујућа**. А то значи: она се тиче свих узраста и примењује на све моменте човековог живота. Литургијско сећање на "Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа" и кроз њега Његово оприсутнивање све присније и дубље у нама, врши се непрестано, не може имати краја ни завршетка. Јер што нам је он ближи, то је и потреба за Њим већа а Његова тајна све неисцрпнија и милија. Он је неисцрпан, Његова тајна бездана, а човекове моћи за усавршавање безграничне, Њиме и Његовим даром.

Основни захтев литургијског вечно понављаног чина јесте: "Опет и опет Господу се помолимо", опет и опет: "ниспошљи Духа Светога на нас и на ове Свете Дарове". Што значи:

Божјем даривању нема краја, а човеку у усавршавању и образовању нема починка. Он је по природи биће које стално призива Пуноћу, тј. епиклетичко биће; стално призива и чезне за Пуноћом и савршенством јер је биће пријемчиво за Пуноћу и божанско савршенство. Та епиклетичност се утемељује, с једне стране, на човековом несавршенству и захтеву његовог бића за савршенством, а с друге стране, на неисцрпности тајне Божије и Божијег просвећења, о коме Литургија учи и у које се труди да уведе човека.

У Цркви су сви учесници и то до краја живота. Управо је Литургија и њен дух оно што нам најбоље показује и доказује да заиста у Цркви постоји само један Учитељ: Господ Христос. Сви остали, било да се уче или уче друге, у ствари су само ученици, и то кроз цео живот, до последњег даха живота. И опет да се вратимо на оно о чему смо говорили кад је било речи о црквено саборном карактеру литургијске катихезе: то учење није доцирање нити апсолутистичко манипулисање са човековом личношћу, кроз коришћење његове несавршености и подређености другима, односно упућености на друге, у разним фазама његовог живота и узраста. То је заједничко и слободно урастање у Тајну, стално саборно узрастање и просвећивање. Онај који учи друге, има само улогу мистагога, тј. уводитеља у тајну, у коју уводи по мери своје уведености у њу: да би могао друге уводити, он непрестано уводи самог себе. Никад није довољно "учен" да би могао бити само учитељ. Успех његовог учитељства зависи првенствено од развијености код њега духа и жара учништва. Зато није нимало случајност што се Литургија назива "мистагогија", тј. увођење у тајну, и што је најсавршенији вид катихезе - мистагошка катихеза, тј. поука која открива, објашњава и тумачи неизрециву Тајну, тиме што саборно и непрестано образује њоме и уводи у њу, дарујући је, али не просто као рационално знање, него као све присније и целовитије општење са Пуноћом живота, Оцем Сином и Духом Светим, Тројицом једносушном и животворном.

Мисија цркве и њена методика кроз векове

Живот Цркве, а она је - Богочовек Христос продужен, силом присуства Духа Светог, кроз векове, почива на једној непромењивој истини. Та истина гласи: **Добро које се не учини на добар начин, није добро** (Св. Симеон Нови Богослов). То основно начело црквеног живота, начело је и неизмењиви став и њене историјске мисије у свету. С једне стране, сваком разумном бићу јасно је и очевидно: Без познања Истине и Добра, човек не може бити ни постати прави човек. Но, с друге стране, није довољно просто познање Истине и Добра. Истина и Добро треба да буду преточени у човеков свакидашњи живот, лични и друштвени, и за то је неопходно пронаћи прави метод, који ће увести у преобликовање живота, кроз оваплоћење у њега свега онога што је добро и истинито. Само кроз правилан приступ и однос према Истини, Истина ослобађа; само оно Добро које се твори на добар начин - остаје Добро и постаје истинска преображајна сила човеково гледања и живљења, оплођујући га и испуњавајући вечним и неодузимљивим садржајима и вредностима.

Ово је био и остао главни разлог што је за Цркву и њено вековно искуство питање метода, тј. питање начина преношења на друге тајни вере и живота по Христу (и кроз то остваривања њеног историјског призвања и мисије), било не просто техничко или знанствено питање и проблем. Питање метода је за њу било и остало неодвојиво од саме Истине. Метод и из њега развијена методика, условљен је самом Истином, она га уствари и обликује како својим садржајем тако и својим дејством. Слободно можемо рећи: **метод** је **својство Истине**. Сама реч "методос" (Μέθοδος) по свом етимолошком значењу указује на метод као на "сапутника", односно - као на **пут** који води Истини (μετά +`οδός). Истини се не може стићи било каквим путем: њој се допире и до ње се може доћи само оним путем који је њој сагласан, који је њоме обасјан и осветљен и испуњен. Кад би Истина била ствар или апстрактна идеја, онда би пут њој зависио од човека као субјекта и његове вештине да јој се приближи; она би пасивно чекала да он дође до ње, остајући неделатна и неделотворна. Тајни вере, међутим, и дубљем искуству и благодатном прозрењу, Истина се открива као жива и живоносно лична стварност, као свепрожимајућа Личност. Као таква она се открива или скрива, слободно се дарује као сила, мудрост и светлост или постаје недоступна и недодирљива. Дарујући се и откривајући се она оним чиме се подарила и открила узводи себи и приводи себи обога чиме се подарила и открила и оно чему се подарила и открила. На тај начин постаје "сапутник" на путу њој, боље речено - постаје сам пут и путоказ. У њеној светлости се откривају прави путеви њој - недоступној; она као Светлост постаје непогрешиви пут за ноге истиноискатеља и богоискатеља. Отуда, сви путеви који њој воде и узводе, њој се прилагођавају и њоме осветљавају, никако обратно. Зато ни метод не сме ни у ком случају бити схваћен као аутономни човеков покушај и његов субјективни двиг до Истине: Истини се прилази уз њену помоћ, у заједници са њом, кроз непосредно општење са њом. Само она Истина која се слободно даје, ослобађа; само онај пут који поштује слободу Истине - води и узводи њеној неисцрпној Тајни. Само она Истина која је безгранична, ослобађа од граница и дарује истинску слободу ограниченом човеку и свету. Истину подредити својој "аутономији" и својим људским световним методама значи протерати је из себе и извршити насиље над њом, остати без ње и осудити себе на вечно робовање својој ограничености и неминовностима тварног света око себе и његовим стихијама.

Са овог разлога неприхватљиво је схватање, западног (мање више римокатоличког) порекла, по коме је могуће пуно или делимично прилагођавање садржаја откривене Истине, било каквим (новим) световним методама. То схватање једноставног преношења световних метода у црквену методику и прилагођавање садржаја Откривења тако примљеном методу, води у суштини безбожном

обезчовечујућем начелу које гласи: Циљ оправдава средство. Исто тако неприхватљиво је и схватање (својствено протестантизму) засновано на учењу о предестинацији и из њега насталом антрополошком песимизму, по коме је човек немоћан да било шта учини својим напором и методама у досезању до Истине и задобијању спасења. По таквом схватању Истина се не постиже кроз сарадњу Бога и човека, она се намеће и пасивно прима. Метод је аутономни људски труд и покушај независан од саме Истине, зато и променљив и релативан. Као што овом супротно схватање пасивизира Истину, гледајући на њу као на пасивни објект и приписујући човеку као субјекту сав динамизам, ово схватање пасивизира човека, лишавајући га и поричући његов богодани динамизам и дар радосне сарадње са Истином. И једно пак и друго схватање почивају у дубинама на изгубљеном или недовољно стеченом осећању могућности и опитне стварности присног односа и општења између Бога и човека, човека и Истине.

За изворно еванђелско схватање, опитно потврђено и проверено вековним искуством Цркве, питање метода и црквене методике, као и питање односа између Истине и начина којим се она прима и предаје, решено је једном за свагда речима самог Господа Христа које гласе: "Ја сам пут, истина и живот" (Јн. 14, 6). Њима Христос посведочује себе не само као Истину и Живот него и као једини истински Пут којим се долази до Истине и задобија пуноћа Живота. Пут, истина и живот су у њему једна и једносушна стварност, троједна нераздељива тајна. Шта се подразумева под Христом као "путем"? Он као "пут" означава и представља начин Његовог живљења међу нама и за нас, Његово богочовечанско дело, Његову богочовечанску праксу и начин на који је она остварена, и остваривши се - остала за свагда присутна у нама и међу нама, као наша мера, пут и путоказ. Усвајајући тај његов начин живљења ми проналазимо Пут којим, и једино њиме, можемо доћи Оцу (ср. Јн. 14, 6). И као што је Он, као Истина, провера сваке истине, исто тако је исти Он, као Пут, односно као начин живота и метод, унутарња мера и провера целокупног људског понашања, живљења и делања, као и саме методике тога делања. Истина која је у њему откривена и њиме постала видљива и опипљива, по својој природи је богочовечанска Истина: Истина о правом Богу и правом човеку, тј. о Богочовеку. То значи опет да се у њему не открива само тајна скривеног Бога него и тајна света и његовог смисла у времену и у вечности. Тако су те две тајне у њему једном за свагда сједињене у двоједну нераздељиву тајну, богочовечанску тајну. У њему се открива де само начин на који Бог постаје човек и улази у свет, него и начин на који човек постаје прави човек, тј. Бог по благодати. Тако, као што је Истина у њему откривена, богочовечанска Истина, исто тако су и пут и методика пута који њој води -богочовечански. Начин на који се Он прославио славом коју је имао у Оцу од искони, постао је од времена његовог оваплоћена начин нашег прослављања у Богу.

Из овога постаје очевидно да све оно што није христолико и христоносно, све оно што је одвојено или што се одвојило од Христа, што би желело да буде или је постало "аутономно", све што није њиме испуњено и што не стреми њему, престаје да буде право и истинско и као такво - немоћно је да обликује прави људски лик и да постане темељ и путоказ истинском животу. Све је позвано да се охристови и ухристови, да се обогочовечи и убогочовечи, и тек онда кад постане такво, налази свој пут и постаје пут и правило живота.

На који начин се Христос прославио и на који начин живи Он као Богочовек међу нама? Начин његовог живота међу нама и откривења његове славе посведочује нам Јованово Еванђеље: "Логос постаде тело и настани се у нама, и видесмо славу његову, славу као Јединородног од Оца, пун благодати и истине" (Јн. 1, 14). Из овог сведочења се види да се Бог не открива као неки апстрактни пут и начин живота, него као у нама присутна и делатна богочовечанска стварност, као пуноћа благодати и истине, као

видљиви и опипљиви пут. Он као "Пут" је пут "правде и мира" (Мт. 21, 32) (Лк. 1, 79), "уски пут" (Мт. 3, 14); његови путеви, којима треба ићи, јесу "путеви живота" (Јн. 14, 4), његов пут "прави пут" (2 Петр. 2, 15), "пут истине" (2 Петр. 2, 2). Њега је Бог Отац "прославио и опет ће га прославити" (Јн. 12, 28). Он се открива и дарује као живот и тај живот постаје светлост људима, "и светлост светли у тами и тама је не обузе" (Јн. 1, 5). Њему дарована заповест за нас и њиме нама подарена "заповест је живота вечнога" (Јн. 12, 49). Све док Он живи међу нама и у нама, и ми ћемо живети (ср. Јн. 14, 19), а он међу нама и са нама живи - вечно.

Он живи међу нама и у нама, и видљив је за нас, као Црква. И као што је Он "Пут", тако се већ у Делима Апостолским и Црква његова и његово учење такође називају "путем". То је "пут" коме се припада (Д. ап. 19, 5) и који је као и Он прогоњен (Д. ап. 22, 4), који се упознаје "тачније" и којим се ходи (14, 6; 9, 22), који ће бити клеветан (2 Пет. 2, 2), који се припрема (Лк. 1, 76; Мт. 11, 10), "пут светих" (Јевр. 9, 8). Истоветан са њим вечно присутним То је блиски живи пут", који нам је Он подарио и отворио "завесом" тј. телом својим -Црквом (Јевр. 10, 20). Дакле, као што је Он Пут, тако је и Црква његова, као његово богочовечанско Тело - исти тај Пут, јер у суштини она је истоветна са њим, као што је истоветан и његов начин живљења и богочовечанског делања - са њеним начином живљења и делања."

Црква као богочовечанска Заједница и као Пут, живи и блиски, јесте "пут светих", који се тек онда открио у потпуности када се открио и јавио Дух Свети (Јевр. 9, 8). Дух Свети је онај "који уводи у сваку истину", тј. који открива тајну правог Пута који води и у води у живот вечни. Овај значај Духа Светог и његовог "увођења у сваку истину" друга је изузетно важна компонента за схватање и проналажење истинског метода и развијање праве методике Цркве ради што успешнијег остварења њене мисије у свету. Само човек озарен Духом светим у стању је не само да пронађе истину него и да открије прави начин и пут којим се долази до Истине. Човек је призван да буде радосни сарадник Духа Светог и његов прималас, он не измишља методе, оне се дају и откривају његовој динамичкој слободи у Христу Исусу, дејством Духа Светог. Управо на тој тајанственој сарадњи људске слободе и благодатног дејства Духа Светог развијала се кроз векове црквена методика и остваривала мисија Цркве у свету, у историјском времену и простору. Синергизам људске слободе и Духа Светог вековно је начело црквеног живљења и историјског деловања.

Из реченог следи закључак да од саме Истине и од степена колико је она постала део нас самих зависи и метод начин на који ћемо предати другоме Истину и открити му путеве савршеном животу. Само онај који доживи Христа као "блиски и живи пут" и који се испуни силом Духа Светог у стању је да води друге путевима правде Божје и спасења.

Ко је у историји најнепосредније доживео Христа као "блиски и живи пут"? То су првенствено и изнад свега били свети људи Божји. Зато се Пут који је Христос, и његово Тело - Црква, с правом назива - "пут светих". Они су најбољи и једини истински "наставници и учитељи пута који води у живот" (како се пева у тропару једног од њих - Светог Саве Српског) управо стога што је тај Пут постао једном за свагда унутарња покретачка сила њиховог бића и личности, светлост ума и срца њиховог и путоказ стопама њиховим. Тако се богочовечански и духоносни метод и методика Цркве откривају и показују и као светитељски метод и методика. Значи: методика Цркве је методика Светих, а метод Светих је метод угледања на Христа и на његове Апостоле ("угледајте се на мене као ја на Христа" - позива Апостол Павле). То је метод безрезервног идења за Христом и хођења његовим светим путем ("ко ходи за мном неће ходити по тами, него ће имати светлост живота", Јн. 8, 12), "заједно са свима светима". То идење за њим је уствари живљење у Христу и сагласно Христу.

Идење за Христом "заједно са свима светима" указује на то да је метод Цркве по својој природи - **саборни метод**, а њена методика - **саборна методика**. То значи: метод Цркве није резултат индивидуалног домишљања појединаца него саборног доживљавања једне и исте свеобухватне и неисцрпне Истине. Црква учи и васпитава не само речју и проповећу својих проповедника. Она учи и васпитава свим својим богочовечанским бићем и целим богатством свог саборног Предања и историјског светитељско исповедничког опита и доживљаја Христа. Многовековно искуство светих Божјих људи, његово целосно усвајање и коришћење, најбоља је гаранција исправности метода на том искуству заснованог и пута Црквом проповеданог и посведочаваног. Тај метод може пронаћи само онај који живи, мисли, дише саборним Предањем и животом Цркве. Онај пак који постигне такав степен духовног савршенства да мисли, живи и дише саборним светитељским Предањем и животом Цркве, и сам постаје "правило вере" и сигурни учитељ пута који води у живот вечни. Такви су били и остали свети Божји људи преко којих се на најбољи могући начин остваривала и остварује мисија Цркве, како за време њиховог живота тако и после њихове смрти. Обликовани и озарени Истином за живота они зраче њоме и привлаче и у животу и у смрти: светим примером, врлинама, делима и светим моштима. Отуда су Житија светих била и остала неисцрпна ризница у којој се могу наћи не само животописи њихових светих надахњујућих ликова него и безбројни примери начина њиховог поступања и понашања у најразличитијим условима и околностима и временским периодима као и благодатни методи њиховог сопственог духовног узрастања и руковођења других путевима спасења. И као што су Житија светих органски продужетак Дела апостолских и осталих старозаветних и новозаветних свештених списа (о. Јустин Поповић) тако је и светитељска саборна методика органски продужетак методике Пророка и Апостола.

Црква је по својој природи непрекинути и непрекидни раст истог живота и исте вере; зато је у њој све саборно, зато се у њој сви уче непрестано и сви сарађују на спасењу и преображењу свих. Ово непрестано учење у Цркви и усавршавање заједницом и у заједници са свима светима, од искони поживевшим до данашњег дана, основно је правило и програм живота Цркве и њене мисије. Оно је и јединствени пут задобијања пуноће Истине и Живота, откривеним и подареним у Христу Исусу. Саборни карактер те црквене методике између осталог огледа се и у томе што се она не ограничава само на један период живота или на поучавање само једног узраста (на пример, деце). Она собом обухвата начине поучавања сваког верника од рођења до његове смрти. Човек је биолошки посматрано дете само у једном узрасту, духовно пак гледано он је "дете Божје" у свим својим узрастима и као такав призван је на непрестани раст у безграничну меру "раста висине Христове". Отуда се мисија Цркве састоји управо у томе да отвори човека за те и такве његове вечне хоризонте, на начелима саборног узрастања у Христу.

На ту потребу непрекидног образовања и узрастања у вери, врлинама, и христоликом животу, као и на саборни карактер тог узрастања, указује на најочевиднији начин годишњи круг црквеног богослужења. Годишњи богослужбени круг је призив на стално и поновно ("опет и опет") доживљавање истина вере и урастање, и то све дубље, у једну и исту али и неисцрпну тајну Христа Богочовека и живљења по Христу. Богослужење је дисање Цркве, њено саборно и сабирно неуништиво памћење. Са тајном Евхаристије у свом средишту, оно је оприсутњење живог Христа у животу човека и света и тиме стварно освећивање и преображавање творевине и времена. Као такво оно се показује као "блиски и живи пут" Истини, као начин и средство непосредног и присног општења са њом.

"Богослужење као дисање Цркве и као њено саборно памћење било је одувек од изузетног значаја за остваривање црквене мисије у свету. То показује да је православна

методика имала одувек литургијски карактер. Оно је било и остало незамењива, у животу Цркве непрекидно присутна благодатна школа и то вечно нова школа. У њој се не васпитава само човеков ум, стицањем знања, као што је то био и углавном остао случај европске школе, у њеним разним издањима. Оно образује целог човека, било као појединца било као заједницу. Зато није чудо што је у току целе историје, на почетку и на крају сваке црквене мисије (било у односу на оне који су унутар ње, било у односу на оне који су тек призвани да уђу у њено спасоносно заједништво) стајало богослужбено, евхаристијско сабрање. Богослужење по самој својој природи поседује у себи вечно обнављајућу силу, садржећи у себи незастариве методе човековог преображаја. Његова суштина је молитва, а за молитву је с правом речено даје она, нарочито кад је литургијска, најделикатнији васпитач ума, срца и целе личности као и "једини метод суштаственог себепознања" (о. Јустин Поповић).

Ако је молитва садржај и стални пратилац црквеног живота у свим његовим појавама, а црквена методика кроз то - **молитвена методика**, онда је и молитвеношћу прожета мисија, једина истинска црквена мисија. Молитвеност као унутарње својство је управо оно по чему се црквена методика разликује од сваке друге методике и по чему се црквена мисија у свету разликује од сваке друге мисије и начина обављања те мисије. Молитвеношћу Црква не само што обликује и препорађа и просвећује вечном светлошћу људе и заједнице него ствара и нову молитвену културу. И сама реч "култура" посведочује њену органску везаност за "култус", тј. за богослужење и молитву. Зато није чудо да је све што је велико и истински вредно у свим областима људске културе везано за култ и утемељено на молитви. Историја нам јасно и очевидно сведочи: не молитвена култура се увек, пре или касније, показивала културом без даха и духа, без истинске дубине, површна, једнострана и као таква - лажна. То што важи за културу уопште важи такође и за немолитвену просвету, немолитвену етику, једном речју, за сваки људски труд и дело без изузетка. Зашто је то тако? Зато што једино молитвени подвиг у стању је да открије најскривеније дубине људског бића и да сабере све људске моћи у један јединствени двиг према Вечноме, откривајући тако и неизрециве дубине Вечног и омогућујући Вечном, отвореношћу човека и отварањем, да га оно собом оплоди, пробуди, уздигне и преобрази, преображавајући, кроз њега и у њему, и овековечујући - време, твар и његова дела.

Молитва је призив (ἐπίκλησς) Духу Светом животворном да дође и да се усели у нас, да собом освети и просвети нас и наша дела и наше дарове, наше заједничко време и заједничку вечност. То пак значи да се црквена методика и мисија Цркве заснивају и остварују своје циљеве **епиклетичко благодатним методом**. Тај метод нити је само божански нити само човечји, него је, како по својој најдубљој природи, битијно, тако и по својој конкретној примени на људску и космичку свакидашњицу, практично, то јест у примењивању на стварност - **богочовечански метод**. На том и таквом епиклетичко благодатном методу почива не само историјска мисија Цркве, него и сама Црква, као свеобухватни богочовечански организам. Уколико је више био присутан тај метод у животу Цркве и њених посленика, утолико је и њена историјска мисија бивала ефикаснија, односно - утолико је Црква била присутнија и делотворнија у животу човека и света. И обратно: уколико мање је тај метод примењиван утолико је црквена мисија била неефикаснија и њено присуство нераспознатљивије и неделотворније на живот човека и света. Епиклетичко благодатни метод је знак распознавања црквене методике и њеног стварног присуства. Његовим слабљењем јача у Цркви примена метода овога света, метода створених од човека и по човеку, а то неминовно води и одводи њеном постепеном али сигурном посветовњачењу и претварању у једну од многобројних идеолошко друштвених организација овога света, затворених за вечну Истину и њен неуништиви и чудесни сјај. Применом, међутим, таквих метода Црква

неће бити у стању да оствари своју мисију у свету: истинско спасење и преображење човека и целе творевине.

Литургијско молитвеној методици Цркве својствен је, поред епиклетичког и мистагошки метод. **Мистагошки метод** има свој библијски корен. Бог постепено открива своју вечну тајну и уводи у њу. Он се открива, сагласно човековим моћима и пријемчивости, све јаснијим и све дубљим богојављењима, почевши са Законом и Пророцима па продуживши преко јављања и оваплоћења Јединородног Сина и слања Духа Светога, који уводи у сваку истину, откривајући је на још дубљи и савршенији начин и припремајући човека на гледање Бога "лицем к лицу" у вечности и за још присније општење са Христом "у невечерњем Царству његовом".

Овај мистагошки метод је веома много примењиван у првим рано хришћанским вековима мисије Цркве. Нарочито је дошао до израза у установи катихумената и тзв. "тајне дисциплине": катихуменат је служио као припрема за постепено увођење просвећених, односно крштених, у дубље тајне вере и то не само преко мистагошких катихеза него преко целокупног црквеног стила и начина живота, мишљења и понашања. Само устројство Литургије и до данас је живи сведок тог неизбрисивог мистагошког карактера црквене методике. Устројство Литургије изражава собом унутарње устројство саме Цркве и њеног духа. Литургија оприсутњује на мистагошки начин, у сваком новом временском трену, сав Божији Домострој спасења, почињући са старозаветним пред указањима и "сенком", дајући стварност Тела и Крви Христове, али и откривајући заједништво и једног и другог као предукус будућих вечних добара.

Сви опитни носиоци црквеног духа кроз векове примењивали су овај литургијски у тајну уводећи метод на свакидашњи живот, то јест на проповедање Еванђеља и на његово оваплоћивање у живот појединаца, почињући са "млечном" и постепено идући ка "тврдој" храни. Тако је овај у тајну уводећи (мистагошки) метод органски повезан са практичном страном човековог живота. Основно начело те практичне стране, која никад није само сврха, гласи: "Праксом се узлази до боговиђења, созерцања боготајне". Ово начело је незаменљиви метод, предуслов и пут истинског узрастања, сазревања и просвећења. Праксом Истина постаје потка свакидашњег живота и његова провера, откривајући се истовремено у самом свом оприсутњењу као нешто надумно и недостижно и неизрециво. Као таквом, мистагошком методу је својствена **очевидност** и **опипљивост** али се истовремено њиме развија све више и више живо и опитно сазнање о недоступности и **неизрецивости тајне**. Управо је то и најбољи начин остваривања црквене мисије у свету: преко опипљивог, реалног живота и стварности, преко конкретне праксе и у самој пракси, налазити дубљу реалност и узлазити њој, као неким степеницама; преко видљивог и у видљивом, преко његовог истинског доживљаја и преко откривања његовог смисла - откривати невидљиво, у његовим дубинама скривено и запретано, и с оне стране његових дубина...

У вези са тим треба истаћи и још једно својство литургијске методике које је такође веома важно за остваривање мисије Цркве, за њено допирање до човековог ума и срца, за човеков истински преображај и узрастање. Литургијски живот се служи наиме **иконичним методом**, који може бити назван и **символичко-типолошки**. Богослужење никад не даје, као уосталом ни Библија, рационално дефинисане и формулисане истине. Језик Откривења и Литургије, а отуда и језик Цркве - језик је икона, символа, образа, слика. Он је свестан тога да собом изражава - неизразиво, да је ризница Несместивог. Зато, избегавајући да разумски обухвати и дефинише оно што је по самој природи необухвативо, труди се истовремено да преко трезвоумних символа, образа и слика, учини доступним доживљају и видљивом сабирном и саборном оку срца - чудо невиђено Божје тајне. Стога није чудо што тај језик увек има у себи нечега свештенога и сликовитога, боље рећи крилатога. Но, и поред све своје раскошности и

надахнутости, он никада није језик романтичне маштовитости нити небулозне замршености. У њему је све јасно и просто, непосредно и трезвоумно, али истовремено узвишено. У њемује спојена детиња простота са неисцрпном мудрошћу; он наместо да затвара, све више собом отвара хоризонте и видике човековом уму, срцу и бићу. Он ненаметљиво води од сенки - сликама (иконама), од слика - стварности, и кроз сусрет са њом - све дубљој стварности. И то стварности која је ту међу нама и у нама, као **Еманиул**, што значи као - **с нама Бог**, тј. као живи и чудесни Христов лик, који је и подарио човеку и његовом језику, да у себи смести Несместивог, да собом опише Неописивог, Лик у коме се огледа и којим се открива сва пуноћа Божје тајне, остајући истовремено скривена у својим апофатичким, заумним дубинама.

Символичко типолошки метод, служећи се тим и таквим језиком, не заснива се на празној алегорији: литургијски символ собом исповеда и сведочи присуство тајне, открива њену стварну силу и моћ, уводећи опитно у њено необухватно безграничје и недоступност. За разлику од тог и таквог језика Цркве којим се она служи употребљавајући иконични метод језик нововековне европске културе или је језик рационалистичког плиткоумља и на површна чула ограниченог гледања, или опет ирационалне небулозности и апстрактне магловитости, чија је једина позитивна страна - у њој прикривена жеђ за оностраним. Но та жеђ, наместо правим вредностима, често се утољује и трује леденим мраковима магијских мистицизама, који уместо светлости и просветљењу воде и уводе у безизлазну таму.

Рекли смо да црквена методика, а кроз то и остварење мисије Цркве, зависи од саме Истине која ослобађа, као њено својство, али исто тако и од саборног доживљаја те Истине. Овоме треба додати и чињеницу да је она зависила и кроз векове изграђивана и сагласно могућностима и пријемчивости оних којима се Истина саопштава, као и условима под којима они живе. Прави метод мора увек да има у виду и да се заснива на том живом сусрету између Истине, преносиоца Истине и њеног примаоца, као и да узима у обзир време и простор у којима се одиграва тај свети сусрет (епоха, култура, образовање, узраст, наслеђе итд.). При том увек остаје на снази једно свето и незаменљиво правило: Све оно што човеку замрачује вечне хоризонте, што га чини пленом смрти и пропадања, што му затвара пут ка остварењу његовог вечног назначења; једном речју - све оно што га ограничава и сакати, то никако не може бити прихваћено као метод Цркве, нити може бити узето за средство остварења њене мисије у свету. Овде остаје за свагда на снази начело Апостола Павла: "Не прилагођујте се веку овоме" (Рим. 12, 2). Прилагођавање времену и духу времена, ономе што Апостол назива "овим веком", затвара видике према вечности. Човек је по призвању вечно и боговечно биће и као такав мора да се понаша у свим околностима које му време и живот намећу. Време јесте човекова колевка али није и његова вечна отаџбина: Време и живот у времену осветљују се и добијају свој смисао светлошћу вечности, никад обратно. Зато је човек призван да се "преображава обнављањем ума" (Рим. 12, 2) и да испуњује ("искупљује") време - вечношћу (ср. Еф. 4, 16).

Црква зна да заиста "свако време има своје бреме" па се стога, остварујући своју мисију, труди да то бреме сваког времена и сваке епохе претвори у своје, у благи јарам Христов, преображавањем и унутарњим осмишљавањем времена и њихових бремена. Као што је Христос примио на себе људско тело, па чак и грехе света, тако је и Црква по својој христоликој природи и мисији призвана да се оваплоћује у свако време и да понесе на себе грехе и ране света, превијајући их и исцељујући их. Јер само саоваплоћена и "рањена" може исцељивати и претварати се у мелем света (не каже ли се за Христа, који је њена Глава: "ми се раном његовом исцелисмо?"). То пак значи да је њен метод (као и њена мисија која се њиме остварује) - **сотиријски**, тј. **спасоносни метод**. Као Господ Христос, тако ни она не суди, јер није у свету да суди, него да се

свет њоме спасава, тј. да задобија њоме своје изгубљено здравље и своју жељену пуноћу и савршенство.

Испуњена васкрсне и васкрсавајуће силе Христове, она се радује са радоснима и тугује са тужнима, служећи се **методиком крста** и методом **састрадалне саможртвене љубави**. Крстоносном љубављу и методиком крста она приступа свему: бићима и духовима, времену и идејама. У ту црквену методику крста спада такође **пост душе и тела и уздржање**. С правом је речено да пост, наравно кад је обостран и прави, мења код човека философију живота (о. Милутин Ранисављевић), чистећи човека од сваке прљавштине душевне и телесне и припремајући га да истински постане храм Духа Светога. Пост и уздржање не спадају у дисциплину законског типа, како их је схватао Стари Завет али и западна позно хришћанска духовност. Пост и уздржање су унутарња препородилачка сила и моћно средство којим се васпитава човекова воља, ум и осећање, као и тело; њима се чак утврђује у непоколебљивој верности Богу, припремајући се и постајући његов сведок, животом, речју и крвљу. Постом и уздржањем човек постаје прозиран за тајну и радосни проповедник и сведок васкрслог Господа. Из овога је јасно да црквена мисија не може бити остварена на прави начин нити уродити правим плодовима без поста и уздржања, као моћног и ефикасног средства за преображај и препород човека и његовог свакидашњег, како личног тако и друштвеног живота.

Када је реч о мисији Цркве и њеној методици треба истаћи још једно њено начело без којега је та мисија неостварива и незамислива. То начело у суштини обједињује у себи све методе Цркве и прожима сву њену методику. Оно гласи: **праксом се узлази теорији** (= **богопознању**, **боговиђењу**). Свети Григорије Палама открива још једну веома битну димензију овог начела, нарочито што се тиче оног његовог првог дела и његовог критерија. **Ми проповедамо**, каже Светитељ, **реч - праксом**, **делом потврђену** и **праксу, дело -словесно**, тј. истином проверено и осмишљено. Полазећи од тога начела истински носиоци црквеног духа и црквене мисије кроз векове, имали су једно изузетно важно и ефикасно методско правило: никада нису саветовали другима оно што сами нису претходно испунили. Песник то правило овако сажима: "Добар пастир јер што каже ином, и сам својим потврђује чином" (Иван Мажуранић, Смрт Смаилаге Ченгића). Ово начело, безброј пута проверено и посведочено животима Светих, потврђује да се мисија Цркве остваривала кроз векове а и данас остварује не причањем о Истини, него пре свега и изнад свега - живљењем у Христу као вечној Истини. Уколико више Христос Богочовек постаје живот нашег живота, личног и заједничког, утолико ми, као појединци и као заједница њиме и око њега сабрани, постајемо вернији и снажнији сведоци и проповедници његовог светог Имена. Истина доживљена и у живот оваплоћена сама собом зрачи и сведочи, просвећује и обасјава, њена светлост незадрживо светли у тами и разгони таму, обасјавајући сваког човека који чезне за њом, и који долази на свет (ср. Јн. 1, 5).

Изграђујући свој метод и разрађујући своју методику ради остварења своје богочовечанске мисије у свету, Црква је увек полазила и полази од чињенице самосвојности и разноликости сваког појединца и сваког појединог народа. Сваки човек је непоновљиво биће. Треба му приступати "на голубијим ногама" (о. Јустин Поповић). Исто тако и сваки народ има своја својства и своје особито призвање, историјско и есхатолошко. Црква поштује та његова својства и обликује његово призвање. Поштујући језик и обичаје сваког појединог народа не униформише их, већ напаја и обједињује све људе и све народе јединством вере и Духа, преображавајући све у један једини свети народ Божји.

Држећи се ових и њима сличних метода Црква је успешно остваривала своју историјску мисију у свету. Ти методи су и дан данас ефикасни, али и до краја света и

века незастариви, управо стога што су по својој природи вечни и боговечни. Сви пак они, толико неопходни Цркви за остварење њене мисије, могли би бити сажети и откривени у једном јединoм али свеобухватном начелу: Живети и мислити у Христу Исусу Господу нашем. У томе је методика Цркве, у томе и њена незастарива мисија и призвање.

Напомене

1 Преп. Јован Лествичник, **Лествица**, Слово 5, прев. Д. Богдановића, стр. 58.

2 Архим. Јустин Поповић, На богочовечанском путу, Београд 1980, стр. 160.

3 Преп. Јован Лествичник, **Лествица**, Слово 5, стр. 58.

4 Преп. Исак Сирјанин, **Аскетски списи**, грчко издање, стр. 281-282.

5 Св. Симеон Нови Богослов, Traitus Theologiques et Éthiques II, изд. S. Chritiennes, No 129, 11, str. 334-336. Ср. Архим. Јустин Поповић, **На богочовечанском путу**, стр. 160.

6 **Лествица**, Слово 5, стр. 58.

7 Св. Симеон Нови Богослов, наведено дело, II, 30, стр. 312.

8 Св. Симеон Нови Богослов, **Етичка слова** II, 7, нав. издање, стр. 605-610.

9 Исто, стр. 216, 195-220

10 Макарије Египатски, **Пневматике омилије**, 5, 5, изд. Dorries Klostermann Kroeger, стр. 49-50.

11 Св. Симеон Нови Богослов, наведено дело, II, 9, 244, 345-355; 10, 266, 105.

12 Св. Григорије Палама, Омилие, 59, изд. Икономy, стр. 241.

13 Св. Симеон Нови Богослов, наведено дело, II, 10, 266, 105-115.

14 Исто, 13, 416-418, 235-250.

15 Исто, 13, 416, 235.

16 Исто, 13, 416-418, 235-250.

17 Ср. А. Солжењицин, **Испод глиб**, Париз, 1974, стр. 128-129.

18 Н. Кавасила, Lit. Exp. 38, PG. 150, c. 452 CD-453 A.

19 **Лествица**, Слово 5, о Покајању.

20 **Лествица**, Слово 7, о плачу који доноси радост.

III Део
Исихазам као освајање унутарњих простора

Свједоци смо једног необично интересантног феномена: у наше дане све више се буди интересовање за тзв. мистику и уопште мистичке и тајанствене појаве. То је очевидан знак почетка преоријентације човјекових интересовања. Јер скоро сва човјекова дјелатност последњих неколико вјекова, особито дјелатност европско-америчког човјека, била је усмјерена на освајање космоса и материје, на освајање спољних простора. Та једностраност је проузроковала отуђење човјека од његових унутарњих простора и довела до раздора између човјековог бића и његовог дјеловања: површине спољњег свијета као да су прогутале дубину човјековог бића. Но чим човјеково биће оплића и оповршини се, свијет му постаје узак. То је потпуно природно: човјек је по својој природи дубљи и шири од космоса у коме пребива, отуда је и његова глад за дубином и ширином незаситива дубинама и ширинама ове материјалне стварности.

Да се та дубља тражења јављају и код нас, свједок је интересовање које се пробудило последњих деценија, у Цркви и ван ње, за духовни покрет звани "исихазам" или "паламизам". Тај покрет који је дошао до изражаја особито у XIV вијеку и који је органски повезан са личношћу св. Григорија Паламе (необично је важно да се подвуче да је њему Црква посветила другу недјељу Часног поста), био је код нас дуго времена заборављен, а од појединаца, под утицајем западне литературе, понекад и презрен. Шта је дакле "исихазам"? Је ли он стварно, како су неки хтјели да га прикажу, "болесни мистицизам" прошлости или је нешто сасвим друго? - Сматрамо да су Недјеља св. Григорија Паламе и свети дани "пучине" Часног поста, као призив на цјелосни духовно тјелесни преображај, необично прикладни за размишљање о овом значајном духовном покрету за историју Православља и за духовни живот уопште.

Исихазам - срце духовног живота

Прво да видимо шта управо значи ријеч "ИСИХИА"? Буквално, она значи: МИР, МИРОВАЊЕ, ТИШИНА. Међутим, код православних подвижника она је од давнина значила нешто много више и имала један дубљи смисао. Оно што карактерише човјека и свијет у коме живи, то је стални немир и промјенљивост. Отуда човјек стално чезне за спокојством. И као што нам искуство свједочи да се мирно море не излази на морској

површини него у дубинама мора, тако, по опиту светих подвижника, и унутрашњи мир твари и човјека треба тражити у дубинама човјека и твари, и "с оне стране" тих дубина. ИСИХИА и јесте управо то: тражење тог и таквог унутарњег мира који "превазилази сваки ум". Она није просто спокојство, налажење мирног мјеста за живот и пребивање, него битијно сабирање људског бића и жића у свој центар ("срце"); а преко њега сабирање у Богу и Богом, као јединим извором сваког истинског мира. Отуда је најбољи превод на српски ријечи "ИСИХИЈА" онај који је дао о. Јустин Поповић: МОЛИТВЕНО ТИХОВАЊЕ. Јер то сабирање може се постићи само кроз вјеру, покајање, пост и молитву. Тиховање не значи пасивност. Оно претпоставља огромни духовни напор и борбу против страсти које су праизвор цјелокупне људске расејаности и разбијености. Док је пророк Мојсије ћутао, каже св. Григорије Палама објашњавајући тај мир, чуо се глас Божији: "зашто вапијеш к мени" (Изл. 14, 15). То је ћутање гласније од говора, тишина која прераста у дубински вапај бића. Ко задобије такво молитвено тиховање, каже св. Јован Лествичник, познао је дубину тајни.

"Исихиа" такве врсте и уопште исихазам обично се везује за горе поменути духовни светогорски покрет из XIV вијека. Но ако се ствари мало дубље посматрају, он је карактеристичан за цјелокупни православни духовни живот. Довољно је погледати, на примјер, у древни "Отачник", збирку изрека египатских стараца, па да се човјек увјери да исихазам није неки нови изум него да он постоји одвајкада као начин живота и пут спасења. То је, уствари, Маријинско служење у ногу Исусових стално присутно у животу Цркве. Тако читамо у Отачнику, да кад је старац Арсеније упитао Бога како да се спасе, чуо је глас: "Арсеније бјежи, ћути, молитвено тихуј". Тај позив старцу Арсенију уствари је призив на унутарње духовно делање душе, без кога је сав духовни живот као лишће без плода.

О исихастима говоре и Оци старохришћанске Цркве. У V вијеку се спомиње у палестинском манастиру Светог Саве неки пустињак Јован који проводи живот у "молитвеном тиховању". О исихастима се говори и у Јустинијановом законодавству, помиње их и 41. канон Трулског сабора. Велики подвижник VI вијека, преп. Јован Лествичник, 27. Слово своје "Лествице", која је извршила огромни утицај и на Истоку и на Западу, посвећује "Свештеном тиховању тијела и душе" и "разлици и разликовању мировања". Исихиа је и за њега идеал као и за многе прије њега. Он је, међутим, свјестан и опасности које она у себи крије. Зато препоручује непрестану обазривост и смирење које чува подвижника од обмане и од пада у гордост, ту "свеобухватну смрт". Лествичник савјетује истинског искатеља духовног живота: "Непрестано помињање и мисао на Исуса нек се сједини са твојим дисањем и тек онда ћеш осјетити корист од молитвеног тиховања". Овдје се, дакле, ради о непрестаном љубавном општењу са Христом, које има за циљ сједињење са Богом и са његовим "светим наднебеским огњем", који неочишћене жеже а друге осветљује "по мјери савршенства" (Слово 28).

Свети Григорије Ниски у тумачењу Псалама говори о Мојсију да је провео четрдесет година удаљен од људи, боравећи у "молитвеном тиховању", созерцавајући невидљиве ствари. И по преп. Исаку Сирину, "исихиа" је врхунац савршенства и "мајка покајања". Он је назива и "почетак очишћења". По истом овом светитељу, ријечи су орган овог свијета; молитвено тиховање, које захтијева радикално одрицање од свијета као жеље тијела, похоте очију и гордости живота, употребљава радије као орган ћутања у коме је тајна будућег вијека.

Молитвено тиховање као непрестано хођење човјека пред лицем Божијим, у органској је вези са вршењем свих јеванђелских заповијести. Вршење заповијести је припрема за више ступњеве духовног живота. Зато онај који би хтео да молитвено тихује а није се ослободио врлинским живљењем од духовних страсти и болести, личи

на човјека који искаче из брода у море, сматрајући да ће на даски без опасности стићи на обалу (Преп. Јован Лествичник).

Закон живота по св. Григорију Богослову се састоји у овом: "Бога треба више помињати него дисати". Само тако се може остварити циљ хришћанског живота: постизање заједничарења с Богом, причешћа и виђења Бога. То је основна идеја исихаста свих времена, богословски потврђена и озакоњена у Цркви, прво кроз Ареопагитске списе а потом и у дјелима преп. Максима Исповједника. То су, заједно са Евагријем, Исаком Сирином, и особито преп. Симеоном Новим Богословом, духовни родоначелници светогорских исихаста.

Да се задржимо само на преп. Симеону. И за њега као и за светогорске исихасте (живео је крајем X и почетком XI в.), Бог је свјетлост и почива у неизрецивој свјетлости. Зато онај који постиже с Богом заједницу, - причешћује се Његове вјечне свјетлости, постајући и сам свјетлост. То се постиже кроз вјеру и врлине, од којих је по њему "ИСИХИА" најсавршенија; остале врлине су пут који њој узводи. Онај који молитвено тихује, каже светитељ, треба да, као блудница, држи и љуби на духован начин и сузама облива ноге Исусове. Или као слушкиња чије су очи упрте у руку госпође њене (Пс. 123, 2), тако и он треба да гледа нетремице на руке Господа Бога свога. Треба да буде као невјеста која сједињена са Господом Христом лијеже и устаје у вјечни живот, или као ученици на Тавору који видјеше славу Његову и чуше глас Очев: "ово је Син мој воз љубљени", и падоше ничице говорећи као Петар: "добро нам је овдје бити". Молитвени тиховатељ треба још да буде као Мојсије на врху Синајске Горе, да пребива тамо сам и да узлази у облак, скривајући се од очију других. Ако буде тако радио, не само што ће видјети Бога "од позади", него ће му се јасно открити лице Божије. И само Бога гледајући и од Бога будући гледан, и слушајући Његов глас, откриће се прво њему, на тајанствен начин, тајне Царства Божијег, а потом ће он другима дати закон; просветлиће се а онда ће и друге свјетлошћу знања просветити; биће помилован па ће онда и сам друге миловати. Такав тражи и добија, па кад добије - раздаје онима који од њега траже; одрешује се свеза зла а потом одрешује и сам друге.

Незаситива жеђ и глад за Богом и вјечном Божанском свјетлошћу је основна покретачка снага радикалног одрицања од свијета које тражи преп. Симеон. Ту се не ради о некаквом апстрактном философском или религиозном мистицизму, него о опитном светотајинском и световрлинском реализму. То је жеђ крштене и у свјетлост Тросунчаног Божанства навијене душе, за општењем са историјским Христом Богочовјеком, у Цркви Бога живога, силом Духа Светога, кроз очишћење и духовну борбу.

Да та жеђ није само својство монаха или пустињака, него да је у природи свих хришћана, свједочи преп. Петар Дамаскин на око 200 година прије Симеона Богослова. "То је подвиг, каже он, који је потребан свима људима, било дјелимично било цјелосно. Без њега је немогуће задобити духовно знање и смирено умље; онај који га иште, постају му преко њега јасне у божанским Писмима и свим тварима скривене тајне." Без молитвеног тиховања, тврди исти светитељ, не можемо се очистити ни познати нашу слабост и демонско лукавство; нећемо бити у стању ни да схватимо Божију силу и Промисао из божанских Ријечи које читамо или пјевамо.

Светогорско живљење по Богу

Управо на таквој жеђи, еросу и подвигу саздана је, расла, живјела и живи света Гора Атонска. Светогорски подвижници су од самог почетка пригрлили исихазам. Света Гора је, уствари, по самој својој природи била мјесто "исихије" и истовремено "огњиште врлина". Оно што пише за првог светогорског пустињака, преп. Петра Атонског, да је: "око своје душе, ум, непомично утврдио на небо, одрекао се дома,

отаџбине, родитеља, сродника по крви и пријатеља, и рекавши свима збогом, боље речено без збогом, једноме свој живот посветио - живљењу по Богу..." - то је било и остало јеванђелско правило живота свих његових духовних следбеника. За њега каже св. Григорије Палама, један од тих следбеника, даје својим умјереним и пуним уздржања животом "задобио силну умну снагу; строгим пак живљењем у молитвеном тиховању, срце своје је једноставно претворио у божанску колесницу, и друго небо, и Богу од неба милије пребивалиште. Укратко, у томе се и састоји враћање ума самом себи и сабирање или, премда је чудно и рећи, враћање ка уму свих душевних сила и делање по њему и по Богу."

Кроз то сабирање свих душевних и духовних сила човјек се ослобађа од свог страственог односа према себи и свијету, скида са себе "одвратну маску" своје, од Бога и истинске свјетлости, отуђености. То је пут сабирања по тварима и ван себе разасутог човјековог бића, пут задобијања истинског мира, дубине и богопознања, обожења кроз причешћивање божанском благодаћу и пут вјечног усавршавања и ка бољем напредовању. Исихаста такве врсте, одрекавши се свега богољубиво и богољубно, стоји пред Богом "глув и нем", побеђујући закон материје, а душа му се преображава божанском благодаћу, предајући и тијелу "знаке" божанске љепоте.

Тај исихастички метод освајања унутарњих простора пренет је са овог светогорског огњишта и међу словенске народе. Велики руски препородитељи: Антоније Печерски (оснивач руског монаштва), Мојсије Угрин, Нил Сорски, Серафим Саровски и остали саровски и оптински Старци прошлог стољећа, били су велики љубитељи исихије, молитвеног тиховања.

Српски исихасти

Први познати подвижници код Срба: ПРЕПОДОБНИ ПЕТАР КОРИШКИ, ЈОАКИМ ОСОГОВСКИ и др., такође спадају у исихасте, будући да пустињаштво по својој природи има исихастички карактер. И сам СВЕТИ САВА, пород Свете Горе и отац Српске духовне историје, цијелог свог живота био је разапет на крсту двоједне љубави: љубави према молитвеном самовању и љубави према духовном просветљењу свог народа. Он не само да се "дивио животу непрестаног молитвеног узвишавања ума од земаљског Богу" код светогорских подвижника него је сам упражњавао такав начин живота и чезнуо за њим свим својим бићем. О томе свједоче не само КАРЕЈСКА ИСПОСНИЦА и СТУДЕНИЧКА "МОЛЧАЛНИЦА" него и сав његов животни став и стално враћање Светој Гори. Он са великим узбуђењем мисли на "свету и слатку пустињу", а посебно на колијевку источног монаштва - Палестину, Египат, Синај. Он је био и остао велики поклоник Синајског схватања подвижништва. Дух исихастичке атмосфере прожима многе службе и житија српских светитеља прије XIV в. Тако читавих сто година пре избијања исихастичког спора у Светој Гори пјесник пјева у служби Светом Сави у духу чистог исихазма:

"Успавао си страсти и многолике валове
божанским усхођењима и неослабним чистотама
те на вечерњу свјетлост уснућем засјао јеси..."

Без сумње истог духа је био и Архиепископ Данило II као и многе друге значајне личности наше духовне прошлости, особито оне које су прошле кроз ман. Хиландар. И до данас је остао недовољно испитан утицај монаха Синаита који су основали низ манастира по Србији и кроз њих посејали у душу нашег народа дух синајске исихије. Да је Преп. РОМИЛО РАВАНИЧКИ био чисти исихаста, јасно свједочи његов животопис, као и чињеница да му је духовни учитељ био велики молитвени тиховатељ ГРИГОРИЈЕ СИНАИТ.

Имали смо у наше дане неколико значајних личности које су се трудиле да продуже, по Божијем призвању, старо предање молитвеног тиховања. Да поменемо

познатог СТАРЦА ТЕОКЛИТА из Студеничке испоснице, СТАРЦА СИМЕОНА из ман. Дајбаба и потпуно непознату сељанку из Врака код Скадра, БЛАЖЕНУ СТЕВКУ ЂУРЧЕВИЋ. Ова чудна сељанка, која је после протеривања Срба из Албаније (1933. г.) живјела у једном селу на Косову и последње дане провела у битољском сиротишту "Богдај" (умрла као монахиња Стефанида 1945. год. од рана које је задобила од Немаца), оставила нам је "Исповијести" ријетке духовне дубине и потресног садржаја (Исповијести се чувају у рукопису).

Исихазам св. Григорија Паламе

Основно начело исихазма свих времена је било: прво треба БИТИ па онда ДЕЛАТИ. Прво је коријен и извор другог, друго је незамисливо без првог а и прво има потребу да се открива и остварује другим. Човјек треба да сретне живога Бога, па тек онда да проповиједа убедљиво и вјерно Његову свету и неизрециву тајну. То је суштина и исихазма Св. Григорија Паламе. Он и исихасти XIV вијека не уводе ништа ново. Радило се просто о оживљавању и мисаоном продубљивању нечега што је постојало у Цркви вјековима као опитна стварност и као начин по Богу живљења. Оно што би се могло сматрати као новина у исихазму XIV вијека јесте БОГОСЛОВСКО ДОГМАТСКО удубљивање и образложење тог духовног искуства Цркве. Светогорски исихазам и уопште светопредањско црквено искуство добијају у лицу св. Григорија Паламе свог богослова "теоретичара". Основни проблем овог светогорског спора са далекосежним последицама био је проблем могућности или немогућности реалног општења са Богом, као и начина којим се то општење може остварити. Калабријски хуманиста Варлаам са својим присталицама, који су били под јаким утицајем грчке философије и западне схоластике аристотеловски оријентисане, или су порицали могућност стварног општења са Богом или су му придавали символично интелектуални карактер. Бог се, по њима, може познати само преко природе или преко тварних символа, којима се Он открива човјеку. Свети Григорије је одмах осјетио да се ту ради о скривеном избацивању Бога из историјске стварности, па је одлучно устао против таквог сакаћења хришћанске визије односа између Бога и његове творевине. Свој став он заснива на библијском парадоксу: Свето Писмо тврди, с једне стране, да "Бога нико никад није видео" нити га може видјети, али с друге стране, свједочи да су "блажени чисти срцем јер ће Бога видјети". Из тога је Светитељ изаткао свој богословски парадокс, заснован на Христовом оваплоћењу и вјековном искуству Цркве: Бог је по СУШТИНИ неприступан, неизрецив, неописив, а по Својим вјечним божанским СИЛАМА и ЕНЕРГИЈАМА Он је - Живот нашег живота, Мудрост наше мудрости, Нада наше наде, Истина наше истине, Свјетлост наше свјетлости, Срце нашег срца; преко њих Он је Творац свијета, Промислитељ његов и Животворац. Бог је у самом искуству исихаста, ако је могуће тако се изразити - СКРИВЕНО-ОТСУТНА ПРИСУТНОСТ. Као "присутност" Он је "Царство Божије" у нама, Он је Таворска Свјетлост - СЛАВА лица Христовог, коју су видјели Апостоли на Тавору, реално присутна у свима онима који јој кроз вјеру и врлински живот приготове мјесто у своме срцу. А то и јесте смисао хришћанског живота: да човјек постане заједничар вјечне Божанске славе.

То пребивање Бога у нама и нас у Богу, као наше заједничарење у Божанској вјечној слави и преображавање Божанском свјетлошћу, односи се на сво психофизичко биће човјеково. Оно претпоставља и захтијева наш и тјелесни и духовни подвиг. Смисао свега нашег труда је да се све наше биће, колико је то нама људима могуће, сабере у молитвени вапај и цјелосно хођење пред лицем живога Бога. Оно што је највише изазивало Паламине противнике, затроване платоновско-дуалистичким презиром ка тијелу, као и многе после њих који су се изругивали "гледању у пупак"

исихаста, ради виђења Божанске свјетлости, - то је управо тај значај који Свети Григорије придаје тијелу у духовном животу. Светитељ је свјестан да је после васкрсења Христовог тијела свако људско тијело и људска кост - светиња и храм Духа Светог.

Као и сва Божија творевина, тијело је призвано, као и душа, да буде храм Божији а да би то постало потребно је да својим постом, чистотом и смирењем и сабирањем - одријеши крила душе и ослободи је за Божански бескрај, и његово скривено откривање у њеним дубинама.

Призив на моралну револуцију

Ето шта су исихасти били и остали: свједоци могућности и неопходности за човјека сваког доба, прије свега и изнад свега - тог освајања божанског бескраја, скривено откривеног у дубинама сваког људског срца, и с оне стране тих дубина; у "срцу" космоса и његовој последњој тајни, и са оне стране те тајне. Човјек, освајајући просторе око себе, као да је заборавио на много бескрајније просторе у себи. Цветање спољашњег прогреса наше техничке цивилизације као да прати све опаснија морална унутарња закржљалост. Недавно је објављена у новинама карикатура суперсоничног авиона, испод које је писало: "човјеков научни прогрес", а поред ње карикатурица са натписом: "човјеков морални прогрес". Незајажљива човјекова жеђ за освајањем спољашњих простора осакатила је човјекову унутрашњост, а кроз то и односе међу појединцима и заједницама. Човјек као да се излио, као ријека, из свог корита, па се сад налази у опасности да га исуше сунчани зраци, да га испаре са лица земље. Отуда је Солжењицин безброј пута у праву кад тврди да "ако се ми не промијенимо са нашим незаситивим "прогресом", човјечанство ће, при било каквој варијанти свог развоја, нестати у XXI вијеку - због дегенерисаности и истрошености, бесплодности и загађености планете".

Предосјећање те опасности управо и буди интересовање код најдалековидијих умова нашег доба за дубље људске стварности. Тиме се да објаснити и интересовање за исихазам, како на Истоку тако и на Западу. Јер исихазам је стални призив на једну истинску револуцију и преображај овога свјета: призив на моралну револуцију и преображај; на продужење и проширење човјека - вјечноприсутним Божанским бескрајем. Призив на откривање Царства Божијег у нама.

Духовни живот по алфавитном патерику

Једно од основних својстава и осећања прве хришћанске заједнице и њених чланова било је есхатолошко осећање. Присни однос са Христом будио је у њима и развијао жељу за његовим другим доласком и осећање да је тај долазак већ ту пред вратима. Из тог осећања се рађало и једно и друго: да су они ту на земљи "путници и дошљаци", да они немају овде свога града, него да траже онај који ће доћи. То осећање је на најбољи начин изразио Апостол Павле: "Јер овде немамо града који ће остати, него тражимо онај који ће доћи" (Јевр. 13, 14). То осећање карактерише апостолску и пост апостолску епоху као и цео период мучеништва ране Цркве. Од IV века па надаље долази до извесне кризе те потпуне усмерености хришћана на Небески Јерусалим, изазване савезом Цркве и државе и масовним уласком многобожаца у Цркву. Управо је та криза један од главних разлога појаве пустињског монаштва. Оно се није појавило у циљу потраге за новим путевима спасења него са циљем очувања тог првобитног етоса хришћанске заједнице. Пустињски монашки етос је хтео да буде, а то је и био, потврда да је мученички етос једини истински етос Цркве и њеног односа према свету и према световном **граду**.

Осећање да је Црква почела да се прилагођава свету и световном, секуларном граду, потискало је многе душе чији је "ерос био разапет" попут ероса Игњатија

Богоносца, да оснује пустињски "антиград", као протест против секуларног града и као погодно место за припрему за скори долазак Господњи и за улазак у његов небески Град.

Као што је познато, монаштво се веома брзо раширило на све области хришћанске васељене и ударило снажан печат на целокупну хришћанску културу, а посебно на духовну културу односно на духовни живот. Монашки центри као што су били Египат, Синај, Палестина, Света Гора, да поменемо само центре Истока, породили су временом изузетно богату духовну литературу. Основна особина те литературе састоји се у томе што је она заснована првенствено на искуству. Она не жели да говори о Христу, она живи у Христу и жели да мирише на Христа. За њу истине Еванђеља није објекат рационалног проучавања него унутарњи ритам живота и критериј сваке мисли и сваког поступка. Ми би данас рекли за ту врсту литературе да има егзистенцијални карактер. За њу је Бог - вечно живи и човекољубиви Бог, за њу је врлина божанска сила која се стиче покајањем и херојским подвигом; за њу су страсти - реално греховно тело, кога треба убијати на реалан духовни начин, да би људско тело могло постати оно зашто је створено: храм Духа Светога; за њу је демонска сила реално биће које преко својих сила, страсти, покушава да унакази Божији лик у човеку и да Тело Божије претвори у своје "тело", тј. да Цркву претвори у своју демонску заједницу, антицркву.

Најкарактеристичнији узорак те древне пустињске литературе јесте управо књига о којој је реч и која носи наслов: "Отачник (Герондикон) или Апофтегмата (изрека) светих Стараца". Монаси су већ од IV века почели да скупљају "речи и подвиге" чувених стараца пустињака, придајући им изузетни значај. Те изреке су биле кроз векове најомиљенија монашка литература. О томе сведоче безбројни зборници и рукописи Апофтегмата Патрум који се чувају и на Истоку и на Западу. Најомиљенији и најраширенији од свих зборника био је управо овај Алфавитни, који је добио назив по томе што су у њему имена стараца поређана по грчкој азбуци. По свој вероватноћи он је настао, онакав какав је данас, у V веку.[1]

Но оно што нас занима овде, није историја самог Зборника. Нас занима његов садржај и његова порука. У ствари, желели би да на основу Апофтегмата Патрум и њиховог духа откријемо дух и смисао монаштва, особито монаштва православног Истока, и у исто време однос монашке харизме у животу Цркве са целокупним њеним духовним животом. Овде подвлачимо првенствено однос између "Апофтегмата" и православног монаштва, јер је православно монаштво по своме ставу и по своме духу остало до дана данашњега верно ставу и духу са којим се сретамо у овим мудрим изрекама древних пустињака. То што се може рећи за православно монаштво, не би се могло рећи са сигурношћу за западно монаштво и његов развој од Средњег века па надаље, особито од појаве монашких редова у Западној цркви. Западно монаштво је временом добијало мисионарско-социјалну димензију. Истина, монаштво је одувек имало ту димензију, само са једном битном разликом: та димензија није никад била његово начело нити циљ његовог постојања. Она се јављала само као **природни плод** монашког **живота у Христу**. Једини циљ монаштва на Истоку је био и остао: служење Христу. Прави монах, каже св. Јован Златоусти, "само о једном брине; да изграђује своју душу, да украшава тај свети храм... светошћу тела и душе." Та апсолутна усмереност монашког духовног живота на Христа изражена је на најбољи могући начин следећим речима св. Василија Великог: "Непрестано призивајте име Исуса Христа, да би срце попило Господа, а Господ срце, и да би тако двоје постало једно" (Аскетска Слова). Под срцем се овде подразумева срж човековог бића, односно цео човек. Василије Велики овде само парафразира познате речи Апостола Павла: "Непрестано се молите", које се у монашком искуству претварају у ритам самог живота и његов једини циљ. То што је монаштво и поред те своје апсолутне усмерености на

вертикалу, на есхатон, дало најздравије друштвене заједнице у историји и било покретач и носилац најплодотворнијих мисија, то се није догодило зато што је оно тако нешто постављало за свој циљ. Оно је самим постојањем и својом апсолутном усмереношћу на Бога, постајало "светлост свету", по оном еванђелском: "Не може се град сакрити који на гори стоји" (Мт. 5, 10). Тај монашки став према свету и човековој делатности у свету, утемељен је на дубокој вери и на исто тако дубоком смирењу; на дубокој вери у уверењу да Бог брине и провиђа о својој творевини, и на дубоком смирењу, које се рађа из монаховог самосазнања да је он призван не да буде проповедник него - покајник, тј. из самосазнања монаха да он није достојан апостолске службе. Међутим, његово покајање као начин живота и његово избегавање да своју неочишћену и непросветљену вољу подметне и прикаже за вољу Божију, чини га сведоком еванђелског начина живота, и проповедником воље Божије. Као што сам Бог дејствује на свет и човека на тајанствен и ненасилствен начин, тако и монах који се свим бићем уподобљује Богу. Он руши својим покајањем и својим подвигом све идоле и све видове између себе и Бога, препуштајући Богу да дејствује на свет и човека, на Његов божански начин. Истински монах је препун Бога и Његове светлости, зато је он истински сведок Бога на земљи и Његово оприсутњење.

Сав духовни живот управо је усмерен том уподобљењу Богу и кроз њега обожењу човека. Целокупна монашка литература говори о томе да има за циљ да буде помоћно средство за остварење тога уподобљења Богу и обожења. Као најбољи пример за то може да нам послужи управо овај Алфавитни Патерик о коме је реч. Како и на који начин се остварује тај циљ? Који су темељи правог духовног живота и у чему се он састоји по сведочанству пустињских отаца и њихових изрека сачуваних у овом Патерику?

1. По искуству пустињских Отаца темељ истинског духовног живота јесте пре свега **права вера**. Вера за њих није једна од врлина, она је, ако можемо тако да се изразимо - све врлина. Она је животни став и унутарње стање и утемељење целокупног човековог бића. То је темељ на коме се изграђује унутарњи човек, једина чврста основа у човековом бићу,

егзистенцијално условљеном променљивошћу, пролазношћу и тварношћу. Као таква вера је небески дар, али који се стиче проливањем сопствене крви. Неверје или лажна вера могу бити само људско уверење али не и небески дар, тј. не и права вера. Као у таквим, у њима нема спаса човеку. Неверје и лажна вера (јерес) не сједињују са Богом, него одвајају од Њега, постављајући на његово место лажне идоле. Зато Ава Агатон, - кад га нападају и приписују му да је гневљив човек, да је гордељивац, блудник, брбљивац, на све то пристаје; али одлучно устаје против клевете да је јеретик. Јер све то што су му приписали, и сам себи смирено приписује, али не пристаје да је јеретик, тј. да исповеда лажну веру, пошто бити јеретик значи, као сам каже, "одвојити се од Бога, а ја не желим да се одвојим од Бога".[2] Као таква вера је корен и критериј истинског духовног живота. Права вера порађа прави живот, лажна вера порађа лажни живот. Зато и ава Григорије Богослов захтева од сваког онога који се крстио на првом месту "праву веру од душе", па тек онда "истинити језик и целомудрено тело".[3]

Та права вера тиме је вера што је жива, што дејствује кроз љубав и што из ње израстају све врлине; она је дар Христов нашој души и нашем животу. Дело је њено суштинско својство, као што је и она по Павлу "темељ онога чему се надамо" (Јевр. 11, 1) и битно својство сваког истинског дела. Отуда је исто толико за одбацивање безделна вера колико и безверно дело.[4]

2. Вера је органски повезана са **покајањем** (μετάνοια). Покајање припада уствари самој природи хришћанске вере. Њима почиње проповед Јована Крститеља а такође и

проповед самог Христа. Покајање је припрема за улазак у Царство небеско које се приближило, тј. за откривање Царства небеског које је унутра у човеку. Тајна Крштења је уствари тајна покајања, а покајање значи свлачење старог човека и облачење новог, тј. христоликог човека. Оно захтева одрицање од лажног знања и лажног живота. Није случајно, дакле, то што пустињски оци толико подвлаче значај покајања за духовни живот. Јер без покајања нема хришћанина, тим пре монаха, који је тиме монах што је прихватио покајање као свој начин живота. Уколико је покајање дубље и дуготрајније, утолико је монах ближе самом себи и остварењу свог позива. Оно је дело којим се монах бави до краја свог живота. У чему се уствари састоји покајање? На то питање одговара ава Пимен: "Покајање за грех значи престанак чињења неког греха. Праведници су зато названи чистима, што су престали да греше и постали праведни".[5] Пустињски оци не мере покајање дужином времена него интензивношћу духовног потреса због учињеног греха. Зато одговара ава Сисоје Велики на питање колико се треба кајати за грех: Ако се човек покаје за учињени грех свом душом, довољна су и три дана да га Бог прими у своју заједницу.[6] Чак у једном трену може доћи до радикалне измене целокупног човековог живота и до брисања од стране Божије свих раније учињених греха. У причању о ави Павлу Простом налазимо један такав пример. Неки монах који је пао у тежак грех, чувши на богослужењу речи пророка о очишћењу и о Божијем обећању да ће душу која се покајала учинити белом као снег ("Умијте се, очистите се, уклоните злоћу дјела својих испред очију мојих, престаните зло чинити... Тада дођите, вели Господ, па ћемо се судити: ако гријеси ваши буду као скерлет, постаће бијели као снег. - Ис. 1, 16. 18), обратио се Богу свом душом, признао свој грех и обећао да више неће грешити. И тог момента је Бог убелио и очистио његову душу и тело од сваког греха, а лице му је постало сјајно. Виђења те нагле унутарње промене и преображаја удостојио се ава Павле Прости који се са сузама молио за тог монаха да га Бог очисти од прљавштине греха.[7]

Пример Павла Простог и његове огњене молитве за брата, као и многи други примери које налазимо у Патерику, показују да покајање није само резултат личног труда, него и помоћи других. Да би пустињски оци помогли другоме да се покаје често пута жртвују сами себе и доводе своје спасење у опасност. Изузетно је дирљив пример аве Серапиона који се затвара у соби са блудницом тобож ради греха, и који успева да је својом молитвом изведе на пут спасења.[8] Дубока љубав и мудро понашање аве Тимотеја, као и његова поука, толико су утицали на једну другу грешницу да је она без предомишљања и сама прихватила монашки живот и остатак живота провела богоугодно.[9]

У покајању, како га налазимо код пустињских отаца, нема ничега јуридичког. Оно је уствари туга за Богом и његовом чистотом душе која је постала свесна своје прљавштине и несавршенства. Покајање је препуно наде у неизмерно Божије милосрђе и љубав, али и једног дубоког осећања, које се претвара на моменте у неутешни плач, израз сопствене недостојности за ту љубав. Пустињаци се не боје толико казне Божије, колико тугују зато што су својим несавршенством и гресима презрели неизмерну љубав Божију. Зато се они труде до саме смрти да на ту љубав Божију одговоре својом љубављу. Тако болесни ава Сисоје моли оне који су дошли по његову душу да га оставе још мало да се покаје. А кад га питају старци: какво дело покајања може учинити у таквом стању, он одговара: "Ако и не могу ништа учинити, могу бар уздахнути над душом својом и биће ми доста".[10]

Само тамо где постоји право покајање рађа се истинско смирење. А где постоји смирење, ту се отварају тајне вере. Јер по пустињским оцима истинска вера, која чисти грехе, значи провођење живота у смиреноумљу и љубави.[11] Као што је смирење, рођено из покајања, основно својство праве вере, тако је и гордост основно својство

сваке лажне вере и лажног знања. "Немогуће је, каже Јован Лествичник, да од снега изиђе пламен; али је још теже наћи смиреноумље код присталица лажне и унакажене вере".[12]

3. Духовни живот за пустињске оце незамислив је без **одрицања од света**. То одрицање у монашкој литератури, има споља монашку форму, али је засновано на новозаветном осећању да хришћанин нема овде града који остаје (Јевр. 13, 14; ср. Ава Арсеније, 1, 2). Оно је у самој природи хришћанске философије живота и значи радикалну промену односа према свету и себи и промену начина живота. Иза тог одрицања се крије захтев за слободом коју може дати само Дух Свети. Све док је човек везан за било шта ван себе или у самом себи више него за Бога, он није у стању да живи у потпуној послушности вољи Божијој. Одрицање од свега је врлина самих апостола. Тек када су се апостоли одрекли свега они су кренули безбрижно за Господом. Преко одрицања човек губи оно што је пролазно а стиче оно што је вечно. Одрицање од света и од себе захтева свођење свих својих потреба на минимум. Да ли одрицање од света и од себе самог значи негирање и презир света као Божије творевине? Ни у ком случају. Овде се ради о ослобођењу од страсног односа према свету и према себи и проналажењу Богом дарованог значења света и његовог правог места у односима између Бога и човека.

Ово пустињско настројење самоодрицања и одрицања од света дијаметрално је супротно духу модерне потрошачке цивилизације, тј. цивилизације поствареня човека (претварања човека у ствар). Једна од основних особина модерне цивилизације јесте развијање у људима незајажљиве глади за стварима и за њиховим поседовањем. По сазнању и осећању пустињака глад за стицањем и поседовањем многих ствари, ствара у човеку многе бриге, гуше љубав према Богу и истискују га из душе, попуњавајући Његово упражњено место мртвим стварима и похотом за њима. Онај, међутим, који се "одриче света" никада неће претворити било коју ствар, или новац, или страст за било чим пролазним, у садржај и циљ свог живота. Зато је развијање безбрижног односа према свему што је у свету један од основних захтева духовног живота и предуслова за човеково духовно напредовање. Оно што карактерише правог монаха и правог хришћанина, по пустињским оцима, јесте управо та безбрижност и кроз њу стечена слобода. Зато је њихов стални захтев: не бити везан ни зашта што је пролазно, свуда и на сваком месту се осећати као странац и дошљак, уздржавати се од многих речи, односити се безбрижно према свему и свакоме. Уз то је потребно: имати стално пред очима своје грехе, и бригом како што боље угодити Богу испуњавати и замењивати сваку своју бригу и потребу.[13]

За пустињаке оце није довољно имати само спољашње одрицање од привезаности за свет, за ствари. то је тек почетак, први ступањ истинског одрицања. Оно што је много важније и много теже да се оствари јесте ослобођење од унутрашње привезаности за било шта што није од Бога и по Богу. То ослобођење захтева сталну борбу са страстима, тј. са страсним односом према свету и према самом себи. Та борба са страстима и њени методи спадају у једно од најдубљих поглавља пустињске философије живота а њени описи у Патерику и осталим сличним текстовима, - у најзначајније текстове хришћанске психологије и антропологије уопште. Модерна психоанализа једва да назире све оне дубине и стања, здрава и болесна, људске психе, у која су тако давно, кроз сопствено искуство и уз помоћ благодатног дејства Божијег, прозрели и испитали их ови древни "психоаналитичари".

Колико је силна та борба против привезаности за неку ствар и страст, види се из случаја Аве Ахиле. Аву Ахилу посети неки Старац и нађе га како избацује крв из уста. На његово питање: шта се то збива са њим? Ава Ахила му одговори: Ово је реч брата

који ме увредио. Борио сам се да га не оптужим и молио Богу да ме ослободи од ње. И ево, постаде реч увреде као крв у устима мојим, и избљувах је и успокојих се, ослободивши се од увреде и жалости.[14] Очевидно, духовни живот је непрекидна духовна борба против самољубивости и против страсти, у којој је све подређено љубави према Богу и према ближњем, односно спасењу своје душе. За пустињске Оце, однос према свету и према свему у свету, да би био прави однос, мора прећи преко крста такве саможртвене љубави, сагласно речима Апостола: "А ја недај Боже да се чим другим похвалим, осим крстом Господа нашега Исуса Христа, кроз кога се свет мени разапе и ја свету" (Гал 6, 14).

4. **Послушање**. То одрицање и разапињање у себи света и себе самога, може бити остварено само кроз дубоко послушање и верност Христу и онима који су се уподобили Христу. Послушање за схватање пустињака није просто људска врлина. Оно се открива у Христовом односу према Богу Оцу као богочовечанска врлина. Христос је послушан Богу Оцу чак до крсне смрти. То Његово послушање као сведочанство и потврда Његове љубави према небеском Оцу, остаје критериј људског понашања и начин живота у Цркви. И као што Јединородни Син слуша свог небеског оца, тако и хришћанин, односно монах, треба да буде послушан небеском оцу и Његовом Сину, као и свом духовном оцу, који је својом светошћу примио благодатни дар небеског очинства. Тим својим послушањем ученик постаје заједничар Христовог синовства, усиновљује се небеском Оцу. То послушање према духовном оцу је апсолутно, али само под једним условом: да је духовни отац већ сам испунио све оно што тражи од свог ученика. Пре свега, прави духовни отац неће никад ни тражити од свог духовног сина више него што је сам испунио, штавише он увек много више тражи од себе него од других. То је основно правило пустињских отаца: они никада не захтевају од других оно што претходно сами нису испунили и испробали. О томе сведочи Ава Пистос који се обратио Ави Ору за поуку и савет. Ава Ор му одговори: "Иди и ради оно што видиш".[15] Као пример тог беспоговорног послушања да наведемо и Аву Марка, ученика Аве Силуана, који је, чим је чуо позив Старца, оставио недовршену омегу (био је преписивач) и одмах отишао да изврши његову заповест.[16]

Послушање претпоставља и захтева одрицање од своје воље, а то је најтежи труд и подвиг, зато је и награда од Бога за њега највећа. По речима Аве Руфа, онај који се одрекао своје воље предао се потпуно у руке Божије и у руке свог духовног оца, зато он добија славу већу од свих других.[17] Јасно је да послушање има христолошки и еклисиолошки карактер: преко њега Христос почиње да живи у нама, тиме што преко њега човек уподобљује свој живот Христовом животу и приме што прима преко духовног оца Цркву као живо Предање и животворну заједницу. Преко христоликог смирења свих према свима, Бог претвара своје верне у живи богочовечански организам Цркве. Бог се открива и дарује само смиренима, тј. онима који умиру да би живели и који не постављају своју вољу као мерило свега, већ Божију и вољу ближњих. Христолошки карактер послушања, истиче Ава Иперехије, када каже: "Послушање је монахово богатство. Онај који њега стекне, Бог ће га услишати и стати ће смело пред Распетога, јер разапети Господ је био послушан до смрти.[18] Ава Памво назива правог послушника **исповедником**, тј. упоређује његов подвиг са подвигом мученика, сматрајући послушање за врхунску врлину.[19]

5. Целокупни живот монаха и сваког верног, то показују својим примером и посведочују речју пустињски Оци, треба да буде прожет и испуњен **молитвом**. Став пустињских Отаца према молитви најбоље је изражен речима Аве Григорија Богослова: "Треба се више молити него дисати". Тај став је остао на снази у православном монаштву и Православној Цркви уопште све до наших дана. У наше време га је најбоље

дефинисао недавно преминули Ава Јустин Поповић, велики молитвеник нашег доба. Он каже у свом Молитвеном дневнику: "Молитва је најсавршенији метод себе познања, себе негирања". Молитва, дакле, није само једна од врлина: она је став према Богу и животу и једини истински пут богопознања. За пустињаке она је једини нормални ритам живота и човековог односа према Богу и према тварима. Зато се они труде да сво време испуне молитвом: за њих је време молитве не само оно које је одређено у току дана за молитвено и богослужбено правило; они се моле и кад путују, и кад раде, и кад једу, и кад спавају.

Молитва је најважнији и најтежи подвиг. "Ниједан други труд није толико тежак као молитва" каже Ава Агатон. "Јер увек када човек почне да се моли, непријатељи покушавају да га прекину. Они знају да за њих ништа није толико опасно колико молитва Богу". И додаје исти пустињак: "Сваки посао и врлина, има свој крај, ако човек истраје у њему. За молитву се, међутим, треба борити до последњег даха".[20] Сваки однос пустињака према Богу опосредован је молитвом, сваки њихов сусрет са људима или са било којим бићем, њоме је пропраћен; она претходи свакој изговореној речи или поуци. Читање Речи Божије незамисливо је без ње. Молитва претходи и прати свако започето дело, она је његов завршетак. Чак се и спавање своди на најмањи могући минимум, како би цео живот протицао у молитвеном бдењу и трезвености. Као пример такве молитве нека нам послужи Ава Арсеније за кога Ава Данило сведочи следеће: "У суботу вече према недељи оставио је (залазеће) сунце иза себе, и испружао у молитви руке према небу. Остајао је у том положају све док сунце не би обасјало његово лице, па је тек онда седао".[21] Пустињски Оци праве разлику између спољашњег телесног труда и подвига и унутрашњег, између спољашње и унутрашње молитве. Спољашња молитва се састоји у читању и певању, а унутрашња у тајној молитви ума и срца. Телесни труд и молитва спољашња је корисна, али није довољна. По Ави Агатону човек је сличан дрвету: Телесни труд и молитва су што и лишће на дрвету; плод је молитвено стражарење над оним што је унутра. Пошто, по Светом Писму, свако дрво које не доноси добра рода, сече се и у огањ баца, то значи да сва наша брига треба да буде брига о плоду, тј. о унутрашњој молитви и молитвеном чувању ума и срца. То наравно не искључује потребу "покрова и украса од лишћа, тј. телесног труда"[22] каже Ава Агатон.

Треба истаћи да је преподобни Бенедикт Нурсијски наследио његово познато правило: ora et labora од египатских пустињака. О томе нам сведочи пример из почетка Патерика који је везан за личност оца пустињског монаштва, Аве Антонија. Ту се приповеда како је Ава Антоније пао у унинније и помрачење помисли и завапио Богу: "Господе, желео бих да се спасем али ми не дају помисли. Шта да радим у тузи мојој? Како да се спасем? Па изађе Антоније мало напоље, и виде некога који је личио на њега, како седи и ради, па онда устаје од посла, и моли се, па опет седа да плете котарице и опет устаје на молитву. И чу анђела који му рече: Овако ради и спасићеш се". [23] Тако се каже и за Аву Макарија како је четири месеца посећивао једног брата, и ниједном га није нашао без молитве. Ава се томе задиви и рече: "Гле, земаљски анђео"![24]

Из примера Аве Антонија се види да је молитва органски везана са делом и са радом. Права молитва је делатна молитва, а право дело је молитвено дело и рад. Та узајамност и сагласност између праксе и молитве, једно је од основних правила пустињског живота. Јер, као што каже Ава Мојсије: "ако нема сагласности између праксе и молитве, узалудан је сваки људски труд". [25] Један други пустињак, Ава Лукије, да наведемо само неког од њих, постиже непрестану молитву и тиме испуњује речи Апостола тако што ради и моли се по цео дан речима Псалма: Помилуј ме, Боже... Од онога што заради, један део употреби себи за храну а други део поклони, да би се

док он једе и спава молио за њега онај који је примио поклон. Уосталом, само бекство у пустињу и целокупно устројство пустињског живота усмерено је на то да се све овоземаљске бриге сведу на највећу могућу меру како би сво време могло бити искоришћено за молитву и служење Богу. Молитва је маријинско седење код ногу Исусових, које је "бољи део" и "једино на потребу", по речима самог Спаситеља.

6. За пустињске Оце молитва, као и уопште живот, незамисливи су без поста. Њима је из личног искуства било познато оно о чему сведочи модерна медицина и психологија: јединство тела и душе у свим њиховим манифестацијама, односно јединственост човековог бића. Душа оживотворава, или умртвљује тело, тело делује на душу, било позитивно било негативно. Цео човек, у сваком моменту, учествује, било одређеним стањем, било делом, у злу или у добру. Зато, нема правог усавршавања човековог без усавршавања његовог унутрашњег живота, као што не може бити ни правог духовног живота без активног учешћа тела. "Постимо, браћо, духовно, постимо и телесно", позива Православна Црква своје верне сваке године у току св. Четрдесетнице, показујући тиме да пост не значи само уздржавање од мрсне хране, него првенствено уздржавање од злих дела, жеља и помисли: телесни пост је неопходан као помоћно средство за што ефикаснију борбу против страсти, особито против страсти гордоумља, која је корен свих зала. Тело пак које учествује заједно са душом у греху, треба да заједно са њом учествује и у врлини, тј. у посту од греха, да би могло да заједно са душом учествује у примању дарова Божијих, да би и оно задобило славу Божију.

Тако, Ава Иперехије мисли на такав пост кад каже за њега да је он "узда против греха". [26] Таквом телесном посту није никада циљ убијство тела, него убице страсти. Јер, каже Ава Пимен, "нисмо научени да будемо убице тела него убице страсти".[27] Телесни пост, међутим, никад не сме да иде сам: пре сваког дела, врлине и поста, неопходно је, по пустињским Оцима, имати чисту савест, која се поистовећује са "правим путом спасења".[28] Као што без чисте савести и пост постаје нечист, тако опет и чиста савест не може се стећи без поста и уздржања. "Адам је", каже Ава Исидор Презвитер, "храном био преварен, и због тога се нашао ван раја"[29], а Лот је због вина пао у блуд.[30]

Пост је органски повезан са еванђелским покајањем и очишћењем душе и тела, како би тело могло постати храм Божији а душа свештеномонах у том храму.[31] Свака врлина, па и пост, треба да се обавља у тајности, не ради похвале или ради истицања себе над другим људима. Онај који се уздржава од хране и тиме се горди, боље му је да једе месо него што пости.[32] Храна не улази само кроз уста, него као похвала и кроз уши, каже Ава Зинон. Зато онај који жели да истински пости, треба да му посте сва унутрашња и спољашња чула и осећања.[33] Прави пост је првенствено пост од рђавих дела; без таквог поста, телесни пост не бива примљен од Бога.[34] Код преподобног Јована Колова налазимо једно сликовито објашњење значаја поста: "Кад неки цар", каже он, "жели да заузме један град од непријатеља, прво им пресече воду и храну. Тако му се непријатељ мора покорити и предати због опасности од глади. То исто бива и са телесним страстима: ако човек живи у посту и глади, духовни непријатељи ишчезавају из његове душе".[35] Пустињски Оци су са изузетном строгошћу упражњавали пост и придавали му особити значај. Само је љубав према браћи могла да их натера да привремено разреше своје правило, кад би ишли у госте или кад би сами примали госте. При том су сматрали да оно што једу у таквим приликама није храна него "љубав" и држање заповести Божије о љубави према ближњем. Дешавало се опет код неких од њих да из љубави према браћи разреше пост, да би потом дупло то надокнадили кад су сами у својој ћелији.[36] На тај начин су

испуњавали и заповест Божију о љубави према ближњем и успевали да у тајности строго испуне своје монашко правило.

За пустињске Оце је изузетно важно, и то је основа њихове етике и духовног живота: врлине израстају једна из друге, оне увек иду заједно; вршење заповести Господњих мора бити јединствено и увек у контексту са свим другим заповестима.

Као такав, пост за пустињске Оце има првенствено духовни смисао и органски је повезан са целокупним духовним животом. То се јасно види из следеће изреке Аве Евпрепија: "Страх Божији и смирење и оскудност хране и плач нека буду стално с тобом".[37] У том контексту је изузетно важно подвући да је коначни циљ поста не испуњавање неких прописа и законских правила, него целосно ангажовање и душе и тела и продубљивање у њима сећања на Бога; смирење тела да би душа, слободна од његове "тежине", могла стицати праву слободу, дарујући за узврат ту слободу и телу. И на крају, циљ поста је продубљивање осећања светиње свакидашњег хлеба и задобијање истинске љубави како према Богу тако и према ближњем као и припремање повољних околности и могућности да се та љубав практично оствари и манифестује.

Овде треба истаћи и још једну веома значајну чињеницу. По осећању и схватању пустињских Отаца: пост никад није и не може бити циљ сам по себи. Он је увек средство и припрема душе да би Бог могао сићи у њу и настанити се у њој. То што важи за пост важи такође и за све остале врлине: спасење се никад не може заслужити, о неким заслугама човековим пред Богом, јединим Спаситељем, не може бити уопште говора. Циљ поста и свих врлина јесте у ствари познање немоћи сваке врлине и човековог труда у тајни спасења. Врлина не спасава, она само смирава и рађа познање да је човеку једини спас у Богу и његовој молитви. Овде се сусрећемо са једним парадоксом и антиномијом на којима почива целокупно православно учење о односу између добрих дела и благодати Божије, тј. целокупна православна етика и духовни живот: Посту и врлини се придаје огроман значај, али не као средству за постизање спасења него као путу за развијање дубоког смирења пред Богом и за буђење сазнања пуне немоћи човекове да се спасе својим сопственим силама и "добрим делима". Има се утисак да је изгубљено осећање за тај парадокс и антиномију духовног живота био један од главних разлога бескрајних препирки унутар западног хришћанства, особито после Реформације, о односу између "добрих дела" и благодати Божије, од добрим делима као "заслугама" пред Богом, крајност која је породила другу: порицање сваког значаја добрих дела. Врлина и добра дела заиста не спасавају, али се то сазнање може стећи само кроз пуно упражњавање врлине и стицање добрих дела. У том смислу треба разумети речи преподобног Јована Колова који каже: "Не спасава ни аскеза ни бденије ни било какав труд или подвиг: једино нас може спасити истинско смиреноумље".[38]

7. Пост и молитва се сматрају за два крила душе, без којих човек не може слободно летети к Богу. Но духовни се живот састоји по пустињским Оцима не само у посту и молитви, него као што смо то већ истакли, у истовременом испуњавању свих заповести Божијих и у непрекидној борби против свих страсти и искушења. Јер, по речима Аве Агатона, "без држања заповести Божијих, човек не може постићи ни једну врлину".[39] Ава Памво томе додаје: "Вршењем заповести Божијих и испуњавањем завета Стараца стиче се благодат Божија".[40] Завети Стараца о којима говори Ава Памво нису нешто ново у односу на заповести Божје. То су исте заповести Божије, али доживљене кроз сопствено искуство и испробане у сопственој крви. Они су опитно сведочанство доживљаја и додира и општења светих Стараца са Богом, као и сведочанство граница, мере и крајњих могућности људске природе. Старци су носили на себи много теже подвиге и испробали много више него што траже од других, указујући на основу искуства "царски пут", тј. најбезопасније и најлакше путеве којим се може стићи до Царства Божијег.

Како ће се једна заповест испунити, то по пустињским Оцима не зависи од ње и од жеље да се она испуни. То истовремено зависи од околности, узраста, времена, здравственог стања, духовне припремљености. Далеко би нас одвела анализа дубоке психологије пустињака, разрађене у овим поукама и изрекама, њиховог осећања за стање људске душе, за узајамну зависност и повезаност свих врлина, у процесу њиховог задобијања, и свих страсти, и начина на који оне поробљавају људску душу и срце. Сваки од пустињских Отаца које срећемо у Отачнику има неки посебан дар од Бога, а сви заједно, препуни су изузетног смирења, божанског огња и расуђивања. Они не проповедају врлину јер су сами оваплоћена врлина, која ненаметљиво звачи. За сваког од њих је карактеристично бескрајно поштовање личности другога, макар се тај други налазио у највећем греху. Они не желе да буду никоме учитељи, још мање судије; по њиховом осећању и схватању и поучавање је једна врста осуђивања другога [41] и уздизање себе над другим. "Друге учити могу само они који су здрави и бестрасни"[42] - то је основни став њихов како према себи тако и према другима. Пошто ни један од њих не сматра себе здравим и бестрасним, то је сасвим природно што сви они избегавају на све начине да преузму улогу учитеља.

Иако истичу значај стицања свих врлина и вршења свих заповести, пустињски Оци ипак између свих врлина посебни значај приписују врлини **расуђивања**. Тако, по Ави Антонију Великом, сваки подвиг вршен без расуђивања - води у пропаст и удаљује од Бога.[43] Расуђивање значи дар разликовања онога што је корисно од онога што је штетно,[44] испољава се и пројављује у односима према другим људима,[45] состоји се у способности разликовања истине и лажи.[46] Онај који поседује тај дар од Бога, све што говори и што ради, и начин на који то ради, увек му је циљ духовна корист и спасење ближњих.[47] То расуђивање, чија је суштина мудрост и разборитост, Ава Пимен упоређује са секиром, којом искусне руке лако секу дрво.[48] Човек са расуђивањем зна кад треба говорити, кад треба ћутати. Оно се огледа у говору по Богу и ћутању по Богу,[49] у односу према страстима и борби са њима,[50] у трезвеном и мудром прилагођавању свакој ситуацији, у проналажењу мере у свему.[51] Аскеза која се врши без расуђивања и којој није својствена мера и умереност, претвара се и постаје демонска и тиранска аскеза, коју треба разликовати од божанске царске аскезе, целосно утемељене на мери и расуђивању.[52] Једном речју, расуђивање треба да буде, по пустињским Оцима, својство сваке врлине, оно треба да "управља душом"[53] и свим поступцима и односима човековим, да буде унутрашњи регулатор и мерило целокупног његовог живота.

8. Изреке Отаца придају посебан значај за духовни живот - **ћутању**. Оне саме су плод дуготрајног подвига и молитвеног ћутања. У многима од њих су кондензоване и сажете деценије живота, понекад и цео један изузетно богати по ревности и труду живот. Зато су оне тако сажете и кратке, зато садрже у себи такве велике истине, изречене са најмањим могућим бројем речи. За пустињаке је реч - светиња. Она као таква не може и не сме никад да буде празан звук, бесплодно и безсадржајно брбљање. Реч је код њих увек зрели плод дуге праксе и духовног искуства, који као такав не може а да не оплоди тло душе на које падне, и то не спољашњим ефектима и украшеношћу, него унутрашњом тежином и садржајем и духовним мирисом који се из ње шири. Као такви, пустињски Оци су велика поука нашем брбљивом времену, које је више од свега обесветило управо тајну и светињу речи.

Ћутање спада у основне врлине духовног живота. Оно је небески дар. Тако га схвата и прима Ава Арсеније. Када се он молио и питао Бога да му покаже пут како да се спасе, чуо је глас, који му каже: "Арсеније, бежи (у самоћу), ћути и молитвено тихој. Јер то је корење безгрешности."[54] Такав исти одговор добија и брат од Аве Висариона.

На питање: шта да ради, он му одговара: "Ћути и не мери себе".[55] Какви су плодови ћутања и колико је оно значајно за постизање савршенства, о томе сведочи и Ава Исаија. Он је причао о презвитеру Пелусиотском, како је он за време заједничког ручка узвикнуо браћи, који су разговарали: "Ћутите браћо! Ја видех брата који једе са нама, и који пије толико чаша колико и ми, а молитва његова се уздиже Богу као огањ".[56] Права и дубока молитва органски је повезана са ћутањем. Оно је увек корисније од говора, поготово када говор не доноси спокојство.[57] Но нити је свако ћутање, ћутање, нити је сваки говор - говор:

"Има неки", каже Ава Пимен, "који мисли да ћути, а срце му осуђује друге; такав увек говори. Постоји други који од јутра до вечера говори и опет, држи се ћутања, јер не говори ништа што је некорисно".[58] Ћутање није нешто спољашње, него унутрашње стање душе; ако није то, оно није - ћутање по Богу. Зато, када је неко упитао Аву Пимена, шта је боље, ћутање или говорење, одговорио је: "Онај који говори ради Бога, добро чини, и онај који ћути ради Бога, добро чини".[59] У том дубоком ћутању које је по Богу и из љубави према Богу, у њему је истински спас човеку, каже Ава Сисоје.[60] Такво ћутање значи усмеравање целог свог живота, мишљења, осећања и понашања према Богу: кроз њега човек се претвара цео у огњену реч хвале Богу и неугасиве љубави према Њему. А то уствари и јесте главни циљ пустињака и њиховог богоугодног подвига и живота.

9. Врхунац свих врлина и њихов коначни циљ, по пустињацима и по њиховом искуству сачуваном у овим изрекама о којима је реч, јесте - љубав. Љубав према Богу је по пустињским Оцима увек на првом месту, права и истинска љубав према човеку се рађа и настаје из ње. Некад опет бива и обратно. Ава Арсеније пун огњене љубави према Богу, бежи од људи у молитвену самоћу, али не зато што презире људе, "него зато", како сам каже, "што не може бити заједно са људима и са Богом. Хиљаде и милијарде (небеских сила) имају једну вољу, а људи имају многе воље. Зато не могу напустити Бога и ићи са људима".[61] Све оно што омета човека у духовном животу и што одводи од љубави Божије, макар то био и веома близак пријатељ, треба га одсећи од себе.[62] Права вера у Бога и љубав према Њему је изнад свега, зато што човеку долази спасење од Бога а не од другог човека или било какве врлине, те ко изгуби Бога, све је изгубио.[63]

Од љубави према Богу неодвојива је љубав према ближњем. О томе сведочи Ава Антоније Велики: "Од ближњега долази живот и смрт. Ако брата придобијемо, Бога задобијемо. Ако ли брата саблазнимо, о Христа се грешимо.[64] Што је љубав према Богу дубља, то је однос онога који је поседује према браћи нежнији. Отуда Ава Пимен кад види брата како дрема у цркви, на место да га осуди, он узима његову главу на своја колена, како би се он одморио.[65] Онај у коме се разгори љубав, спреман је да све дадне од себе другоме, чак и да се целосно жртвује за њега. "Када бих могао наћи губавца", каже Ава Агатон, "да му дам моје тело, и да узмем његово, радо бих то учинио. Јер то је савршена љубав."[66] Истинска и савршена љубав, по својој природи је саможртвена љубав, она све даје и не тражи ништа за себе. Као таква, она је срж човековог бића, боље речено, човек је као биће - љубав. Волим, дакле постојим! - У овој максими је садржана сва онтологија пустињских Отаца, као и њихова антропологија.

Задобијање овакве истинске и пуне љубави незамисливо је код пустињака без упражњавања - поста. Сам пост је по својој природи појава саможртвености и љубави, он је истовремено и пут за стицање савршене љубави, јер представља борбу против самозаљубљености и егоизма. Зато каже Ава Евагрије: "Умерен пост, кад је спојен са љубављу, уводи монаха у пристаниште бестрашћа".[67] Док се љубав рађа из поста,

дотле се егоизам и мржња рађају из гажења поста и гордости, која је корен сваког греха и зла. Ава Илија то изражава на следећи начин: "Шта може учинити грех тамо где постоји покајање? Какве користи има од љубави тамо где постоји гордост?..."[68]

Једном речју, могуће је рећи, да су све ове изреке пустињских Отаца о којима је реч, једно ненаметљиво сведочанство огромног пламена љубави ових светих душа према Богу и ближњем. Оне откривају просто и једноставно, да је цео њихов живот био посвећен светој љубави, и прожет љубављу и претворен у огањ љубави, у љубав.

10. Онај пак који стекне ту и такву љубав, добија дар боговиђења и богоопштења. На многим местима у Отачнику сусрећемо се са сведочанствима о даровима Духа Светога које су стекли и задобили ови пустињски подвижници, као награду за труд и љубав и жртву коју су принели Богу на дар. Уствари, циљ њихових врлина и подвижничког "проливања крви", нису ни биле врлине саме за себе, него управо то стицање Духа Светога и богоопштење. Дух Свети се дарује светим пустињацима, као мир и радост, као огањ који прожима читаво њихово биће. Њихово општење са Богом није просто рационално општење и општење по аналогији, или преко било какве твари, савршеније или мање савршене. Они причају Духа Светога и опште са њим непосредно и реално. Пракса, тј. живот подвига и врлине, пут је боговиђења, а боговиђење је печат и потврда праксе. Да наведемо само неколико примера. Велики подвижник Ава Силуан, принуђен молбом свога ученика, признаје му да је био "узнет на небо и да је видео славу Божију".[69] Ава Мојсије је видео Аву Захарија како се моли и Дух Божији како почива на њему[70]. Зато он тражи од њега савет иако је много старији од њега[71].

Пуни смирења ови Божији људи, трудили су се да сакрију те своје дарове, бежећи од људских похвала и од гордости. Да наведемо један такав пример. Неки монах отиде, читамо у алфавитном Патерику, у келију Аве Арсенија у Скит, па завири кроз вратанца и виде старца како је постао сав као огањ. А беше брат достојан да то види. Када покуца на врата, изађе старац, угледа брата запрепашћеног па му рече: Јеси ли дуго времена овде? Да ниси што видио? А он му одговори: не нисам ништа. Он потом поговори са њим и отпусти га у миру.[72] Многи су опет забрањивали таквима који су се удостојили да виде њихово благодатно стање, и то веома строго, да никоме не говоре о томе све до њихове смрти. То само показује њихову дубоку трезвеност у односу на духовна искуства и развијено сазнање о опасностима које се крију у виђењима за оне који нису духовно учвршћени и који се нису претходно ослободили од свих страсти, особито од греха гордости.

Из свега до сада реченога се види да пустињски Оци никад не своде духовни живот на морализам или моралистички пијетизам. По њима духовни живот има једну границу: безграничност, а усавршавање један крај: бескрај. Циљ духовног живота за њих није просто стицање врлина, него кроз врлинско живљење, постизање богоопштења и обожења силама и енергијама Духа Светога. Ту тајну огњеног сусрета и општења између Бога и људске душе најбоље изражава Ама Синклитикија следећим речима: "Бог наш је огањ који спаљује. Зато и ми треба да сами себе распалимо божанским огњем, са сузама и подвизима".[73] Тај пустињски призив на распаљивање у себи неугасивог божанског огња, Ава Јосиф, један други пустињски отац, претвара у призив свим временима и свим људима, особито хришћанима, када каже Ави Лоту: "Не можеш бити монах (тј. прави хришћанин), ако не постанеш сав као огањ".[74]

И на крају овог кратког прегледа духовног живота по учењу Алфавитног Патерика да истакнемо и следеће: овде је дат само један кратки увид у неисцрпно богатство садржано у изрекама ових светих пустињских Отаца и Стараца. Циљ овог увида је да подстакне и побуди читаоца да се заинтересује за ово свето искуство светих пустињака, које никад не застарева, јер се дотиче оног што је вечно у човеку, и што изнутра

обасјава све слојеве људске свести и подсвести, тј. све слојеве човековог бића уопште, ма у ком времену и ма у каквим приликама историјским човек живео. Ово искуство је од особитог значаја за човека нашег времена, који се поново враћа самом себи и тражи унутра у себи решење своје загонетке и свога смисла. Уморан од секуларног града и од освајања спољашњих простора, све свеснији пустиње модерне цивилизације, човек се неминовно враћа изгубљеним и често презреним унутарњим просторима. А то су они простори које су пустињаци већ одавно освојили, оставивши нам своје свето искуство, као непогрешиви путоказ за наше сналажење у безданом лавиринту унутарњих светова наше душе и нашег бића.

Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића

Једно бекство у манастир, бекство Светог Саве, и друго бекство из манастира, бекство Доситеја Обрадовића, опредељују животни пут не просто две личности, Светог Саве и Доситеја; не значе само ни утемељење две епохе у историји Српске културе - средњовековне, од Светог Саве до Доситеја, и нововековне - од Доситеја до данас; та два историјски независна чина судбински се одражавају на ход једне нације кроз векове, али истовремено симболишу жеравичну раскрсницу на којој се непрестано налази човек уопште, и од које зависи његова судбина у времену и у вечности.[75] Свети Сава и Доситеј су два егзистенцијална става према животу и свету, два става који се узајамно додирују и прожимају на многим тачкама, али и који се суштински разликују у оном што је најбитније и најпресудније за човеков живот у времену и простору, али и дубље и шире од времена и простора.

1. Шта је оно што је суштинско у ставу и просветном Предању Светог Саве? Шта је оно што је суштинско у просвећености Доситеја Обрадовића? До које мере се та два става сукобљавају и шта је оно чиме се прожимају?

Какав је основни став Светог Саве, и кроз њега Предања које из њега израста, најбоље се може видети из Беседе Светог Саве о правој вери, коју је одржао у Жичи, на Спасовдан 1221. године, коју наводе обадва његова животописца: Доментијан и Теодосије. У тој својој Беседи Свети Сава позива браћу и пријатеље, оце и чеда, тј. цео народ, да приклоне богољубиво срца своја, да би чули речи светих истина, да их ставе у срца своја и у савести душа својих, и пред очи ума свога, и да их разумеју.[76] Потом светитељ наставља: "Стога вас, браћо и чеда, ово прво молим да, положивши сву наду своју на Бога, држимо се пре свега праве вере Његове."[77] Очевидно, полазна тачка за Светог Саву је Истина примана вером, оно што он назива на истом месту "свете речи". Из даљег његовог излагања се види да он ту истину осећа као чудесно присутну. "Јер", каже он, "духовна наука није игра, нити речи безумља мисли људских, него је то проповедана света вера Божија на којој су основани свети чинови у Христу Исусу Господу нашем, о коме пророци Светим Духом Божијим прорекоше, и апостоли научише, и мученици исповедише, и сви Свети сачуваше..."[78] Та Истина претходи уху и срцу, уму и разуму и као чудесно присутна ставља се у њих. С обзиром на то срце, савест, ум и разум не могу бити њено мерило, јер су оно што јесу и оно што треба да буду - Њоме и кроз Њу. Она је божански огањ који испуњава и распламсава душу,[79] када се ње дотакне. А дотакне је се када се душа огњено ње зажели и када је заиште. Она је лични позив на општење, поседује чудесно просветитељско дејство, открива се као Љубав пре наше љубави и пре нас, и као Љубав у нашој љубави и у нама. Јер, "ми волимо Њега, зато што Он први заволе нас" (1. Јн. 4, 19). Она и вера у њу је живи темељ и "крајеугаони Камен Цркве, Христос"[80]. Као таква, Истина за Светог Саву и за

Предање светих које следује, није идеја нити дискурсивни појам: није ни познање творевине, нити знање"показивању људи" и по књигама. Она све то обухвата и прожима и преображава, али је и бескрајно шира од свега тога. Њено познање захтева лични сусрет, а све што постоји је знак и дар Њеног присуства и средство преко кога се општи са Њом, и пут који узводи Њој.

2. Тражити Истину у природи и кроз природу, за Светог Саву значи - тражити је у једном само делу самог себе, и то у несавршенијем делу. Да су била довољна "небеса" за познавање Истине, онда не би, каже Свети Сава у истој својој Беседи, "премилосрдни и човекољубиви Бог, имајући неизмерну милост према роду људском, приклонио небеса и сишао на земљу".[81] Пред Истином се, по Светом Сави **приклањају** разум и небеса, да би је примили и да би се срели са Њом. Једном речју, оно чега се држи Свети Сава и што проповеда, и на чему утемељује, по угледу на пророке, апостоле и мученике, просвећење свог и сваког другог народа, није ни ум ни разум, ни срце, ни савест, ни природа, ни сви светови знани и незнани. Све би то било мало за човеково достојанство и премало за настањење необухватне истине о вечности и времену, о материји и духу, о Богу и човеку. Темељ **који он поставља** свему постојећем јесте оваплоћени Логос Божији и права вера у Њега. Веру он не схвата као психолошко уверење или идеолошко убеђење; она постоји јер је присутан Онај у кога се верује. Кроз Његово она постаје оно што Ерих Фром у наше време назива - стање бића, стање настало из живог сусрета и додира две личности: Бога и човека. Боље речено: настало и утемељено на неразоривом јединству Бога и човека у оваплоћеном Богу Логосу, који је, како благовести Свети Сава: "добротом својом све привео из небића у биће", и "који је у последње време ради нашег спасења сишао с небеса и ушао у утробу Дјеве".[82]

Веома је бедно и мало и човека недостојно, да његово сазнање досеже само док допире његов ограничени разум, још је недостојније да његова мера буде природа, сама по себи. Истина заснована на нечем што је по својој природи стално друго, зато што је променљиво, и зато што је, узето само за себе, у својој битијној стварности, изнутра, условљено небићем и трулежношћу, претвара се стално у не - исту, што значи - неистину. Зато Свети Сава поставља вечно исти темељ знања и разума, тврдећи заједно са Апостолом: "Темеља другога нико не може поставити осим онога којега постави Дух Свети, преко светих Апостола и богоносних Отаца..."[83] Додајући томе врлину као вечно својство и силу Истине, Христа, и захтевајући да нам треба имати обоје, тј. веру и врлину, истину и дело, "да савршени буде човек Божији" (2. Тим. 3, 17), он поставља, не само темељ, него и крај човековог усавршавања: бескрај. Јер је бескрајна врлина, која је мера човековог дела. Засновано на том темељу Светосавско предање не пориче разум, нити одриче просвећеност. Али оно има свој свеобухватни "разум" и своје свепрожимајуће просвећење: разум, просвећење светог Крштења.[84] Крштење значи откривање и јављање Бога као тројичне Светлости и Просвећења, значи такође и откривање и почетак остваривања правог смисла човека и твари ("освети мене и воде Спасе").

3. "Разум" светог Крштења, тј. Просвећења, како се оно назива у србуљским преводима и грчком оригиналу, кога треба чувати по Светом Сави и његовом Предању као зеницу ока, открива човековом разуму његов корен, меру и смисао, просвећујући га; открива и словесни смисао природе и узводи је њеном богоданом циљу.[85] Тај разум нити је само Божији нити је само човечији: он је светотројичан и богочовечан, тј. скрива у себи тајну тројичног Бога и богочовечног човека и открива је собом. Светлост коју он даје, открива праву светлост човековог ума и светлост природе, служећи им као

темељ, мерило и - Пуноћа. Оно што је коначно и несавршено, никада не може бити мерило и критериј онога што је бесконачно и свесавршено. Да би открило себе и свој смисао, и да би се сусрело са Вечним, мора примити Вечног у себе. Нема истинитог просвећења без познавања вечне истине свега постојећег, а вечне истине света и човека нема и не може је бити без њиховог ослобођења од трулежности и смрти. А свега тога нема и не може бити без оваплоћеног и васкрслог Богочовека Христа. Све што се Њиме, Богочовеком, просвети и освети, све што буде прожето над суштаственом енергијом Оца, Сина и Светога Духа постаје "заједничар Његове добре воље и саучесник Његове бесмртности".[86] Тиме све оно што прими Њега, остварује свој смисао, прогледава вечним очима, постаје у истину истинито, јер постаје вечно живо, постајући истовремено свето откривање и тајна Христове присутности.[87] Тако, по Светом Сави, Богочовек постаје унутарња тајна и Истина свега постојећег, за коју сам он каже: "Познајте истину и истина ће вас ослободити" (Јн. 3, 32).

Та истина о оваплоћеном Богу Логосу, у коме се јавља прави Бог, Отац, Син и Дух Свети, и остварује прави и пуни човек, Богочовек, а Њиме открива и дарује смисао и коначна слобода целокупне творевине, јестества ("нова твар у Христу"), - срж је и камен темељац целокупног Светосавског предања. Као таква, она дарује и остварује тајну Цркве, као Богочовечанског организма, тј. вечне и бесмртне заједнице Бога и човека, јединства човека, Бога и творевине. То је управо онај "духовни рај" у коме Сава засађује своја чада "као дрво маслиново". То је оно чиме он жели да просвети своје отечество и у шта жели да преобрази свој народ, кроз следовање савршеној вери и живљење савршеним животом. Јер, оно што спасава то је "вера, која кроз љубав дела" (Гал 5, 6).

4. Циљ те вере коју проповеда Свети Сава и делатне стваралачке љубави није просто морално поправљање човека, његово просвећивање практичним сазнањима, побољшање устројства друштва; усклађивање човековог живота са животом природе. Она све то обухвата, али му увек дајући виши, бесмртни циљ и смисао. Све што се ради и дешава у времену, и све што у времену постоји, само мерено и усмеравано том својом унутарњом истином и Светлошћу, добија свој вечни смисао и збиљу, у складу је или у супротности са својим вечним смислом и циљем постојања. Светосавско Предање увек мери време и све што се у времену збива Вечношћу, никад обратно. И то га мери вечношћу која није апстракција, идеја или бесловесност, или неки неумољиви закон природе. Његова вечност је Богочовечност, тј. Личност Богочовека којом је све призвано не да остане оно што јесте, него да постане оно што треба да буде, вечно растући и преображавајући се из славе у славу, и постајући тако "ново небо и нова земља" ("Гле, све творим ново", Откр. 21, 5). Као доказ тог вечног раста може да послужи и символички карактер православне иконе. Светозар Радојчић, говорећи о старом српском сликарству, упоређује западно естетско начело: "свака уметност је подражавање природе", са начелом византијско словенског иконописа тзв. обратне перспективе, додаје једну изврсну мисао: "Исток увек трагично прецењује задатке уметности"...[88] Поред све "трагике прецењивања" пред којом стоји запањен Радојчић, веран начелима естетског рационализма, хришћански Исток је заиста био увек у страху и трепету, али не због тога што је преценио, него због тога што можда није довољно "доценио" и досегао праву меру уметности и човека. Икона је најбољи сведок страха и трепета пред присутно отсутном бесконачношћу Тајне и Истине. Ту присутност у икони онога што је несхватљиво добро је осетио Свети Сава. Он каже за свечасну икону човечанског оваплоћења Бога Логоса, коју целивамо, да онај који је помазан вером сматра да преко ње види самога Бога, "уздижући очи душе (своје) ка

првообразном лику, и ум узносећи на оно што је несхватљиво".[89] Икона је сведок нове твари у Христу, која остаје незасита његове Истине и Лепоте.

Заиста, без појимања и познања те присутне и оваплоћењем свету дариване Истине и Лепоте, немогуће је схватити нашу средњовековну духовну и материјалну културу и њену усмереност и задојеност вечним и неизмерним. Јер управо то је унутарњи критериј свега онога што је било најздравије у Цркви и друштву; то кључ за појимање не само иконописа, него и архитектуре и књижевности. То је и објашњење монашког феномена и уопште подвижничког настројења једног целог друштва; ту се налази и оправдање поста, молитвеног тиховања и духовног живота уопште. Икона, односно цео људски живот, узводи боговиђењу, кроз ослобођење природе и природног материјала од њене тродимензионалности и перспективе, која значи исцрпност и постављање граница ономе што је безгранично, по вишњем дару; цео живот стреми обожењу, охристовљењу. Христолики светитељ и преображај народа у - народ Божији, главније идеал овог времена и овог Предања, које Свети Сава назива не својим, него "Православним Отачким предањима", којима треба следовати.[90]

5. Ово су укратко основна начела светосавског Предања и Просвете. Таква духовна начела остала су, и поред свих промена и историјских недаћа, на пуној снази и у Србији Лазаревића и Бранковића. То се особито осећа у периоду после Косовске трагедије, и то са два разлога: Прво, потрес и губитак земаљских центара и сигурности пробудио је осећање за дубљу димензију историје и историјских збивања; друго, у то време је православну византијско словенску васељену објединио онај препородитељски покрет познат у историји под именом Исихазма или паламизма.

Исихазам је заснован на опитној вери, по којој прави и пуни живот човека и света почиње кроз њихов сусрет и узајамно прожимање са вечним Божанским силама и енергијама, преко којих се Бог открива и дарује свету, остајући по суштини неприступан. По главним носиоцима Исихазма, Просвета је утемељена не на трулежној светлости ума нити на вероватноћи природног сазнања, него на вечној Таворској светлости, која благодатно проширује и обесмрћује разум и природу, и преображава их да виде оно што сами за себе не би били у стању да виде. Настао из сукоба Св. Григорија Паламе са Калабријским философом Варлаамом овај покрет веома широког духовно социјалног замаха одражава се у ово време на целокупну друштвену, духовну и културну стварност православних народа. Томе је особито допринео и факат да су у другој половини XIV века главне положаје у Црквама православног Истока заузели патријарси исихасти: у Цариграду патријарх Филотеј, у Бугарској Јефтимије, у Србији патријарх Јефрем, у Русији митрополит Кипријан.[91] Овај покрет је допро и до Румуније преко монаха Никодима Тисманског. У Србији је овај покрет у присној вези са бројним монасима званим Синаитима који су основали нове духовне центре и задахнули новим препородитељским духом Лазаревићку Србију.[92]

Из исихастичке духовне атмосфере настала је и она Косовска максима стављена народним песником у уста Св. великомученику Лазару Косовском: "Земаљско је за малена царство, а небеско увек и довека". Благодарећи тој и таквој атмосфери могла је и Косовска трагедија да добије у покосовским списима христолошки смисао. У тим списима центар живота нације постаје Небеско царство, мученичка смрт Цара Лазара се тумачи и доводи у везу по смислу са Христовим страдањем: она је христолика и као таква предуслов за народно васкрсење, као што је и Христовом васкрсењу претходило распеће и смрт. Овде је небеско христолико живљење и мучеништво постало мерило историјског живота појединца и друштва, његов унутарњи квасац и коначни бесмртни циљ. Можда би се могло рећи да никада у историји Српској есхатолошки дух хришћанства није у толикој мери, колико у овом периоду, био извор историјске

виталности, оптимизма и стваралаштва. Никада идеја Новог Израила, тј. осећање народа као изабраног народа Божијег није у толикој мери била присутна код Срба као у овом периоду. Може се рећи да је овај кратки период покосовске историје био у духовном и културном погледу синтеза и најзрелији плод целокупне дотадање Српске историје. То се особито огледа како у књижевности тако и у архитектури и сликарству овог времена. Духовна и културна усмереност овог времена огледа се у житију св. Стефана Високог. За њега каже древни животописац да је желео да "живот у целој земљи његовој буде заиста као Црква Божија, а не као што живе остали народи скотски и против природе".[93]

Благодарећи том живом додиру са животворним силама стално присутног Светосавског Предања и обједињујућем дејству Исихазма на све православне народе у XIV и XV веку (Исихазам је био покрет који не зна за етничке границе и међе), успели су ти народи, особито балкански, да очувају и да не изгубе свој религиозно национални и културни идентитет и његове унутарње критерије у току петвековног исламског ропства и притиска. Томе је особито допринело богослужење и скупљање народа по манастирима и храмовима. Једно је, међутим, имало далекосежних последица: све мањи број образованих људи доприносио је постепеном прекиду са унутарњим ритмом духовних предања, немогућности њиховог целовитог образложења, и појави формалистичког односа према духовном и културном наслеђу. Обнова за време Макарија Соколовића био је последњи велики покушај да се оживи духовни и културни живот Српског народа.

6. Тако је то трајало, мање више, све до краја XVII и половине XVIII века, тј. до времена великих Сеоба у крајеве Аустроугарске. Сеобе су довеле до првог непосредног додира са тзв. нововековном културом, која је проузроковала кризу историјског народног бића, ионако осиромашелог. То је изазвало и дубоко превирање из кога се родило, на крају, оно што називамо нашом "модерном" културом. Продорна епоха барока и просвећености темељно је потресла, како с правом каже проф. Медаковић, и изменила наше духовно наслеђе.[94]

Доситеј Обрадовић није био прва ни једина, али је несумњиво био најзначајнија личност израсла из тих духовних превирања. И не само то: он је постао и главни носилац нововековне западне културе, коју је безрезервно прихватио, и уносилац њеног духа и садржаја у нашу просвету и културу, последња два века.

Појави Доситеја већ претходи једна криза (која ће припремити оно што јој следи) дотадањег језичког и културног наслеђа Српског народа. Долазак руских учитеља, увођење рускословенског језика у богослужење, замењивање иконописа дотадањих "богомаза", како су од времена Арсенија IV Шакабенте почели да називају иконописце византијско српског стила, кијевским живописом, одјек реформи Петра Великог и његовог "Духовног регуламента"; уза све то и потреба прилагођавања новој средини културно надмоћнијој и развијенијој, њен притисак и одупирање њеном апсорбујућем дејству - све је то изазивало потресе и врења, која су формирала, између осталог и Доситејеву личност. Срби су у то време, да би се заштитили од принудне унијатске пропаганде и германизације, тражили помоћ од једноверне и једно племене Русије. Русија је, међутим, била и сама изложена снажном утицају две струје: латинској, која је деловала преко Кијева, а од времена Петра Великог и Теофана Прокоповича протестантској, чији је утицај долазио и ширио се преко Петрограда.[95]

Овај непосредни сусрет и сукоб, под новим условима и у новим околностима, између западног духовног и културног наслеђа и духовних предања православног истока, није ништа ново. То је само органски продужетак онога што се и раније одигравало између Истока и Запада, особито од XI века па наовамо. Разлика је била

само у томе што је ренесансни повратак природи и усвајање хеленских хуманистичких начела у односу према стварности и човеку, довео до снажног и незадрживог покушаја да се целокупно устројство друштва и сво човеково мишљење и делање, и коначни циљ тог мишљења и делања, заснује на тим начелима, обученим у нову чаролију и рухо. То је и дијалогу хришћанског Истока и Запада давало нове облике и форме, доводећи до кризе саме хришћанске свести, или до тражења нових начела и нових оправдања хришћанског Откривења. Управо та криза, изазва на западном нововековном културом родила је и Доситеја Обрадовића.

7. Доситејев духовни развој имао је неколико главних фаза. Прва фаза траје од рођења (1740), до његовог првог одласка у Беч (1771); друга од тог шестогодишњег боравка у Бечу до преласка у Карађорђеву Србију (1807); трећа и последња је фаза његовог боравка и рада у Србији која се завршава његовом смрћу (1811). Доказано је да је Доситеј још у хоповском периоду свог живота дошао под утицај реформи Петра Великог, преко читања Духовног регуламента.[96] Тај период карактеришу његови детињи покушаји да на силу постане "светац" (који су имали ни мало детињасте последице), као и његова жеђ за ширим образовањем. Духовно незрела манастирска средина успела је да му огади и да га једном за свагда отуђи од изузетно богатог византијско словенског духовног и културног предања и да га баци у наручје нововековне културе и идеја просвећености његовог времена. То се управо десило у време другог периода његовог живота када су заиста "житија, лавсаик и отачник" изгубили за њега "све поштење", а "учење и латински језик" постали његово главно надахнуће.[97] Његова реакција на хоповски живот допринела је да он жељан, како сам каже академија, науке, књига и знања, на путу за Смирну проведе око пола године у манастиру Хиландару, и не примети тамо ниједну књигу, од хиљада књига и рукописа, које су тамо постојале. Његова упорност "светињачења" добила је ново усмерење, не изгубивши у снази, усмерење кога ће се он држати до краја живота. У том погледу он уопште се није мењао: Самоувереност и наивно убеђење да сам собом може постати "светац" и савршен човек, остали су до краја основна црта његовог карактера. Прво школа Јеротеја Дендрина, а потом идеје терезијанства и јозефинства, као и његове студије у Халеу и странствовања по Европи, учиниле су да је Доситеј не само примио него и постао проповедник науке и идеја просвећености свога доба, и то са жаром религиозног реформатора и изузетним даром књижевника и педагога.

Шта је срж и који су основни ставови "просвештенија" којим је Доситеј хтео да просвети и васпита свој народ?

Одавно је запажено да се код Доситеја не може наћи скоро ни једна нова или оригинална идеја. Само је начин на који је он излагао и ширио европску просвећеност типично доситејевски. Надахнут идејама терезијанства и јозефинизма, потпомогнут изузетним даром упрошћавања идеја, употребом народног језика, лакоћом стила, префињеном иронијом и хумором, који се на моменте граничи демагогијом, он је успео да многима веома старим схватањима, којима је само време погодовало, даде чар новине и откривења и да, истовремено, многа изузетно важна предања свога народа учини у очима својих читалаца смешним и бесмисленим.

8. Основни став Доситејев јесте: вера је рационална, а здрав разум је сагласан природи, ономе што он назива "јестество". Отуда се он стара "да ништа не пише против савјести своје и против правила здравог разума", и истиче захтев: "Следовати правило здравог разума".[98] У име тог разума и јестества он се труди да искорени старе "обичаје", и да их замени оним што он и његово време сматрају новим, а што је често пута много застарелије и од самих тих обичаја. Мера савршенства је равна мери

човековог знања и "просвештенија" науком, тј. познавањем јестества и његових закона. Зато он тврди: "Човек који је савршено расмотрио и сазнао природна дјејства, како материје тако и ума, бит ће умерен и правичан у свем што изискује од Божијег примисла".[99] Закони јестества су за Доситеја "свети закони" кроз које нам Бог даје живот на неодређено време и који детерминишу наш живот и меру нашег знања и усавршавања.[100] И не само то: по њему су сва знања и сви "**закони**", тј. све вере и религије, "основати на закону јестества". Држећи се тог начела он у суштини следује "јестествену" свеобухватну религију која одабира из сваког учења и схватања само оно што се слаже са правилима здравог разума и што следује законима јестества. Све што извире из јестества и слаже се са здравим разумом - истинито је. Отуда, каже он, "јестества испитатељ и звездомудрец правим разумом вођен јесу истињејши проповедници и учитељи богопознанства".[101] Очевидно, истина и оно што он назива "здравим разумом" већ су унапред детерминисани начелима која им је он априори већ унапред поставио.

Ово поверење Доситеја у законе јестества и "совјете здравог разума", не заснива се ипак на њима самима. Оно се заснива на његовој вери да је Бог Творац природе и човека и да постоји њиме подарена сагласност разума и стварности (старо схоластичко начело: adaiquatio rei et intelecti). За њега је здрави разум "богодани разум", богодани разум и словесност; ум, "богодане зенице",[102] језик, тај дар говорења је "предраги небесни дар";[103] природа је вечна књига "жива и дјејствитељна, кроз коју се осећа, спознаје, премудрост, благост и богати дарови Творца".[104] Дубоко уверен у богодану доброту свега и сагласност разума и стварности, разума онаквог какав јесте и јестества онаквог какво јесте, он на њима заснива познање истине и богопознање, и поставља као главни циљ васпитања "науку и просвештеније разума".

С обзиром на богодану доброту природе, зло нити је својство јестества нити праве човекове природе. Оно нема метафизички карактер, него происходи "из незнанства и неразумија", каже Доситеј.[105] На другом једном месту Доситеј поред незнања и "нерасудија" наводи још један трећи извор греха и зла: "природну људском јестеству слабост".[106] Но с обзиром на његово безрезервно поверење у разум, он овај трећи моменат веома мало истиче јер он управо открива Ахилову пету његове рационалистичке гносеологије. Извор љубави и доброте и свих врлина по Доситеју је у Богу, али оправдање да се мисли и дела у њима и по њима он налази у самом разуму: разум је главни арбитар и мерило врлине.[107]

Пошто врлине имају свој корен у непромењливом Богу, то су и оне непромењиве. "Што год је данас праведно, у себи и по себи истинито и добро", каже Доситеј, "то је морало у бесконачне векове тако бити, нити ће се моћи вовјеки вјеков изменити, зашто је сам Бог бесконачна истина".[108] Живљење сагласно вечним врлинама протеже се на неки начин и досеже докле досеже и човеково знање,[109] а истинско знање опет се добија кроз следовање "правилу здравог разума" и кроз просвећење наукама.[110]

Из овога се види да оптимизам Доситејеве просвећености као и снажни оптимизам целокупне европске Просвећености, засноване на разуму и познању природе, црпе своју снагу, свесно или несвесно, из онога чиме је хришћанство вековима испуњавало свест европског човека: из вере у Бога Творца, Законодавца и Промислитеља. Словесност, доброта и истинитост јестества и разума узрочно су повезани за Божије дејство. Доситеј има елементе деизма, али он ипак није потпуни деиста јер јако истиче дејство Божијег Промисла на његов живот. Он препознаје у целом свом животу "невидиму десницу благога Промисла" која га води и њиме управља, и пролива "слатко сердечне сузе благодарности" кад год размишља о "великој милости небеског Промисла".[111] Он захваљује Богу што га је "довде" довео и, зна да ће га свагда

помагати да "вечном његовом мудрошћу претписаним, правилам следујући, поступа и живи".[112]

9. Овакво схватање Божијег промисла показује да Доситеј није увек доследан у свом рационализму иако му је то основна преокупација. Премда не увек довољно доследно и отворено ипак је он заговорник разума као мерила самог Бога и онога што је Божије. Штавише, он условљава Бога човеком и његовим разумом. Иако је природа од Бога она поседује неку своју аутономију у односу на Њега; она исцрпљује собом његово дејство и поставља му границе својим "светим законима". Доситеј тврди чак и ово: да нема на свету словесних створења, вечни Бог чији би Бог био? Његова благост, милостивост, праведност су условљени и постоје зато што постоје словесна бића која их примају.[113] Сама "словесност" човековог разума, дар је природе, а њено "раширење, просвештеније и украшеније" постиже се науком без које би словесност остала као злато у земљи скривено и са земљом помешано.[114] Колико Доситеј иде далеко у том свом рационализму и ограничењу свега законима јестества, види се и из тога да он чак и Царство Божије поистовећује са "просвештенијем разума".[115] Његово ограничење истине законима јестества и ограничење врлине мером човековог знања, одводи га неминовно у порицање свега онога што захтева собом ослобођење од детерминизма закона јестества, што значи у одрицање потребе продора нечега новог у то јестество, негирање његовог продужења и проширења, што би дало врлини бескрајну меру и димензију и отворило јој могућности шире од домена разума и знања. Није, дакле, случајно Доситеј порекао и одбацио монаштво, чуда, мошти, иконе. Иза свега пак тога скрива се у ствари порицање самог оваплођења Бога Логоса и потребе тог оваплођења. Јер јестество онакво какво је и човеков разум онакав какав је, довољни су, по Доситеју, сами себи. Ето то и јесте централна тачка на којој се разилазе Доситеј Обрадовић и Светосавско предање и по чему је просвећеност Доситејева у свом унутарњем нуклеуму сасвим нешто друго од еванђелске хришћанске Просвећености, и поред све сличности која на први поглед постоји међу њима.

Шта има ново у Доситејевом ставу? У суштини ништа. У Доситејевом изравнању и поистовећењу знања и врлине сусрећемо се са упрошћеним учењем Сократовим; у његовом следовању здравом разуму, наилазимо на древно софистичко (Протагорино) начело: Човек је мерило свих ствари. Разлика је у томе што је Доситеј на основу свог религиозног уверења, оформљеног под утицајем идеја његовог времена, утемељио тај софистички принцип начелом природне теологије, које је у своје време дефинисао Сократов ученик Платон речима:

"Бог је мерило свих ствари".[116] Платон је осетио пуни безизлаз у који води и знање и човека софистички релативизам, који се неминовно рађа из доследне примене Протагориног начела, па је у складу са својим учењем о вечним идејама и о урођеном "небеском еросу" поставио врлини (добру) и разуму сигурније темеље. Хришћанство је отишло дубље и даље од Платона, истакнувши **Богочовека за мерило свих ствари**, тј. нити само Бога ни само човека и његов разум, него истовремено савршеног Бога и савршеног човека. Бог, међутим, кога исповеда Доситеј, детерминисан је разумом и јестеством, он се сазнаје дијалектичким методом, тј. аналогијом бића и проучавањем јестества и преко онога што Доситеј назива "свети закони" природе. Познање тог и таквог Бога могуће је без Откривења, он се довољно открива кроз здрави разум и јестество.

Доситејево гносеолошко начело се много пре њега пројављивало на разне начине у небројеним јеретичким покушај има, од времена аријанства до средњевековног месалијанства и богумилства, да би преко ренесансног натурализма допрло до носилаца просвећености његовог доба. Циљ свих тих покушаја у току историје Хришћанства био је да се оно поново врати и сузи на уске оквире хеленског рационализма и философско

религиозног морализма. Оно што је у Доситејево време покушало да се наметне, као једина основа и граница човекова мишљења, живљења и делања, и то да се наметне не само убеђивањем, него, у складу са натуралистичким начелима нововековне културе, и силом државне принуде (принудне реформе Петра Великог у Русији, терезијанство и јозефинизам у Аустрији, Француска револуција), ушло је нечујно и неприметно у западну хришћанску мисао још много раније. Постојало је на Истоку као непрестани изазов и тенденција, подстицана хеленским философским наслеђем. На Западу се већ у XI веку срећемо са ставом Анзелма Кентерберијског по коме је истина неоправдана и неучвршћена разумом исто што и "сликање по води или по облацима".[117] То начело је доцније постало једно од најважнијих начела средњовековне западне схоластике. Много пре Доситеја је тврдио Петар Абелар (XI-XII век), а после њега и многи други мислиоци, да је мишљење као функција разума, не само потврда и оправдање истине, као што то сматра званична средњовековна западна црквена схоластика, него норме саме истине.[118]

Са сличним схватањима се сусрећемо и у Византији тога времена, особито у учењу Јована Италоса и Михаила Пселоса. Хеленски рационализам типа западне схоластике дошао је до изражаја и у XIV веку у учењу Калабријског философа Варлаама, монаха Акиндина из Прилепа и њихових присталица. Са њима је дошао у сукоб, као што је већ речено, носилац исихастичког предања Св. Григорије Палама. Њихово учење је било осуђено на неколико црквених сабора одржаних у Цариграду средином XIV века. И по Калабријском философу, као и по Доситеју, једино доказиво сазнање извире из аналогије која постоји између чулне стварности и Бога. Варлаам не пориче Откривење, али својим апстрактним поимањем Бога и порицањем вечних божанских енергија, уводи статичан појам Откривења и пориче могућност живог и личног општења између Бога и човека. Он придаје посебан значај дијалектичком силогизму и интелекту, отварајући простор за "слободну науку", на основама начела вероватноће, и заснивајући, на крају крајева, сазнање на светлости ума, а не на божанској Светлости која непосредно прожима и просветљује ум и срце. Управо у ово време се зачиње Ренесанса, која, као и све оно што се из ње изнедрило последњих неколико векова, значи управо окретање ономе што Доситеј назива "материја и ум", "наука и просвештеније", сматрајући га извором једине истинске просвећености.

10. Из досад реченога се јасно види да Доситеј, проповедајући просвећеност засновану на тим темељима, није при том порекао Бога као Творца и Промислитеља; превидео је, међутим, ако не и искључио потребу Откривења и оваплоћења Бога Логоса. То се види не само по његовој гносеологији него и по његовом схватању зла и његовог порекла и могућности ослобођења од њега. Видели смо да он налази порекло зла у "незнању" и "неразумију" ("нерасудију"). Наводи као узрок греха и зла и природну слабост људског јестества, али мимогред и као случајно. С обзиром на његово пуно поверење у природу и "здрави људски разум", лако је схватљиво да су за њега главна, ако не и једина, средства за искорењење незнања и неразумности, а тиме и зла - наука и просвећење. Доситеј уопште не поставља проблем да ли је заиста људски разум онакав какав је - **здрави разум** и да лије људска природа - здрава природа. Библијско схватање о демонизованости самог знања, насталог из погрешне усмерености човекове воље, знања које лишава природу истинског живота, а разум његовог богомданог здравља, остало је недоступно Доситеју. Библијско и историјско искуство сведочи да постоји лажно знање и лажно просвећење, засновано на порочном усмерењу слободне воље, прави извор сваког греха и зла и људске несреће. Зло усмерење и настројење слободне воље разумног бића, отуђује људско јестество и разум, условљене "природном слабошћу (= тварност, ништавило из кога су настали) и

несавршенством, од оног што им од момента настанка даје вечно битије и истинско Просвећење, тј. отуђује их од Духа вечног и животворног и његове вечне божанске Светлости. Тај грех отуђења и помрачења рађа смрт и трулежност јестества и лажног знања; а за победу над смрћу и трулежношћу, није довољан људски напор и људско просвећење: потребан је оваплоћени Бог Логос, као вечни Живот и просветљење, и Дародавац истинског здравог разума и јестества Исцелитељ. Оптимизам својствен европској просвећености, па и Доситеју као њеном носиоцу, превиђа једну трагичну чињеницу и стварност у човеку: Мера врлине није увек сагласна мери знања. Врлина је условљена слободом воље и оним што Апостол назива "другим законом у удима мојим, који се супроти закону ума мога, и поробљује ме законом греха, који постоји у удима мојим" (Рим. 7, 23). Од тог "тела греховног" (Рим. 7, 24) може ослободити само заједничарење у непорочном Телу оваплоћеног Логоса: људски труд и људско знање, ма колико силни били, немоћни су, сами за себе, да то постигну.

И сам Доситеј је осећао у зрелијим годинама, када је "крв почела у њему да се умирује и да га више не вара", како сам каже, "сујетним надеждам",[119] да ипак "ништа не помаже знање и разум кад је срце покварено и кад су нарави разблуђене и на зло окренуте". Схватио је чак и то да знање не само што не значи увек просвећење ума него може да одведе "к раслабљенију природнога и к развраштенију наравнога човека".[120] Тиме је Доситеј, бар понекад, био свестан чињенице, да знање може бити и извор моралног помрачења, а не само просвећења, да морално савршенство не иде увек напоредо са њим и да зло не зависи толико од њега колико од покварености срца и зле "окренутости нарави", тј. од погрешно усмерене човекове слободе. Знање дато огреховљеном уму и поквареном срцу, постаје и претвара се у отровно знање, које на место да просвећује, помрачује, и на место да умањује, оно све више и више умножава зло у свету.

Иако Доситеј стално истиче изузетан значај труда и рада за постизање знања и врлине и просвећења, ипак је његово схватање просвећења статично, премда то не изгледа на први поглед. Та статичност се заснива првенствено на статичности односа између Бога и света, које је код њега сведен на једном дате "свете законе" и на човеков рационално-чулни труд да их се домогне. Такво схватање односа Бога и света Доситеј наслеђује из средњовековне схоластичке традиције, аристотеловски оријентисане, у којој је тај однос сведен у основи на однос Узрока и проузрокованог. Доситеј нема чуло за динамизам изворне хришћанске мисли, сачуване у православном Предању и разоткривене кроз Исихазам XIV века, по којој однос Бога и света се не своди просто на узрочни однос; свет као творевина је у непрестаном присном додиру и прожимању, особито разумна бића, са вечним божанским силама и енергијама. Отуда динамичко кретање света према Богу и динамичко кретање и општење Бога са светом. Тај динамички однос је заснован не само на вечним силама и енергијама: он се заснива и врхуни у оваплоћењу Бога Логоса. Оваплоћење Бога Логоса је продор у свет и у матицу живота Некога вечно новог и вечно обнављајућег и преображавајућег, продор у човека, и кроз њега у свејестество, Бога Слова, његово ипостасно сједињење са људском природом, и на тај начин откривање и даривање човеку и јестеству (= свему ономе што јесте, што постоји) неслућеног "здравим разумом" безграничја њиховог вечног усавршавања и вечног ка "бољем напредовања".

11. Доситеј није, дакле, порекао Бога као Творца и Божији Промисао о свету али је изгубио чуло за Откривење и оваплоћење Бога Слова, што значи за срж Хришћанства. За њега у почетку створено јестество и разум постају граница и мерило Божијег присуства у свету и малтене једини извори богопознања. Свако побеђивање "јестества чина" од стране Бога или од стране човека не би било у складу са једном за свагда

датим законима јестества и правилима здравог разума. Ту је кључ за разумевање његовог одрицања могућности чуда, порицање монаштва, светитељства, поста. Јер све то претпоставља и захтева благодатну победу "јестества чина" и превазилажење граница природе и креће се изван "правила" јестественог ума и разума. Чудо Цркве и сва њена благодатна чудотворења кроз историју он изричито пориче. Не усуђује се да порекне и чуда посведочена Светим Писмом, али његов однос према могућности чуда уопште и моралистички однос према Светом Писму, указује на то да су му и она туђа и неразумљива. Он додуше помиње "Сладчајшег Спаситеља Исуса", зна се "Христово пришествије",[121] и за "благог Спаситеља", "кротког Божјег Агнеца",[122] "преблагословеног Спаситеља нашег".[123] Он уз то тврди да не уводи никакве новине, него да чак одбацује оне који су против светог Еванђеља и "тражи чисту еванђелску и апостолску науку",[124] "чисто Христово учење".[125] Тај Спаситељ, међутим, о коме он говори и његово "чисто учење", то је Спаситељ чисто протестантског типа и "учење" смештено у границе његове основне догме о "здравом разуму" и јестеству.

То исто важи и за његов однос према светитељима, посту, монаштву, иконама. И у том погледу Доситеј није ништа друго урадио него на вешт начин пресадио, или покушао да пресади на Српско тле, протестантски етички минимализам и морализам, под видом просвећености његовог доба, у терезијанско јозефинистичком издању. Идеал хришћанског светитеља он замењује идеалом "учених и разумних људи".[126] Он сматра, и то тврди кроз уста игумана Теодора Милутиновића, "да је време светињачења прошло, и да у данашњи дан сва је светиња поштеним човеком бити".[127] У складу са јозефинизмом он признаје од празника само недељу, Богородичине и Господње празнике, тврдећи да је празновање толиких светитеља измишљено тек "на шест или седам стотина година после Спаситеља Христа и апостола".[128] Црквени Оци су по њему били људи који су у много чему погрешили, и то народ треба већ једном да схвати; они су као калуђери били "заклети непријатељи брака и чадородија",[129] уводили су "плесниве обичаје" неожењене епископе, калуђере, пост, и проклињали друге "који су разумније од њих мислили".[130] Поричући Оце Доситеј пориче и Васељенске саборе и њихове одлуке. Он иронично каже: "Шта га су пута неки сабори од пет и шест стотина отаца неке ствари узаконили и утврдили, које су други сабори после њи' одбацили, и проклели, и оно што је узакоњено и они који су узакоњени".[131] Није ни мало случајно да је његово схватање Цркве, Отаца и црквених Сабора потпуно супротно схватању Светог Саве и целокупног Светосавског предања. Свети Сава, примајући шест Васељенских сабора, прима и седми сабор, који је био "против оних који се одричу часних икона и не изображавају их и не поклањају им се, безбожно клеветајући хришћане", па онда додаје: "А примамо и све свете Саборе који су се Божјом благодаћу у разна времена и места сабирали ради утврђивања православног јеванђелског учења, које прима Саборна Црква. А оних којих се одрекоше ови свети Оци, одричемо се и ми; и које проклеше они, проклињемо и ми."[132]

Поричући Оце и светитеље Доситеј је и овде доследан свом основном ставу о јестеству и здравом разуму: као и све друге религије и философска схватања, и Хришћанство је "јестествена" религија, која има разум за мерило; све што би у њему хтело да буде изузетно и непоновљиво, супроти се том мерилу, и спада у "сујеверје" и "тамне обичаје". Светитељство по својој природи пак, излази из оквира јестества: оно може постојати само онда ако у јестеству и разуму постоји Истина, оваплоћено Слово Божје, које их преображава и обожује, отвара им бескрајне видике и дарује им слободу од условљености природном слабошћу и неприродном унакаженошћу, која је проузрокована грехом. А Доситеј управо ту Истину доводи у питање, па није чудо што пориче и оне у којима та Истина обитава, тј. светитеље. На тој истој основи он пориче

свете мошти и иконе, с обзиром да му је туђе и непојмљиво благодатно дејство Божје, ван једном за свагда датих закона јестества.

Дешавало му се само у појединим моментима, када би разлози срца победили његову догму о разуму и јестеству, да из њега проговоре рудименти христолошко евхаристијске визије света и човека. Тако су у Доситеју проговорили "разлози срца", које, по Паскалу, разум не познаје, када је он после двадесет година странствовања дошао први пут на гроб своје мајке и сестре. "Паднем на ону пречасну земљу", каже он, "ижљубим је и сузама оросим". Потом је замолио свештеника да нађе неког да му помогне да раскопају земљу: "да видим кости богиње моје, чрез коју ме је Бог на свет произвео". Међутим, кад је "дошао себи", тј. вратио се контроли свог "здравог разума", узвикује: "Боже мој, како смо ми људи свагда к земљи прилепљени! Наместо што би возводили ум наш к бесмртним љубезних нашим душам, ми иштемо кости њихове, које се морају с другим подобним костима помешати, изгубити и најпосле чрез стотине година у ништа обратити. Ево на који су начин постала сва обоженија и поклоњенија моштију, костију и икона".[133]

Овде је Доситеј био на трагу правог смисла поштовања моштију и икона. Јер свете мошти и иконе узводе човеков ум и срце бесмртном Прволику, односно оним светим душама које су на њима представљене, и којима су припадали, на сличан начин на који је гроб његове мајке и сестре "воздвигао" га њиховим бесмртним душама. То је основни смисао који даје поштовању икона Седми васељенски сабор, а по угледу на њега и Свети Сава и целокупно Светосавско предање после њега. "Клањамо се и поштујемо и целивамо свечесну икону човечанског оваплоћења Бога Логоса помазаног Божанством... Клањамо се и дрвету часнога Крста и светим часним сасудима и божанским црквама и светим местима", каже Светитељ у својој већ поменутој Жичкој беседи. Па наставља: "Клањамо се и част одајемо икони Пресвете Богородице и иконама свечасних Божијих Угодника, уздижући очи душе наше ка првообразном лицу и ум узносећи на оно што је несхватљиво."[134]

Оно, што је, дакле, Доситеју било потпуно јасно када се тицало јестества и његовог аналогијског значења за богопознање, то исто је за њега постајало "сујеверје" и "прилепљивост за земљу", када би се применило на светињу моштију и на иконе. Лепота света га узводи Богу, а лепота тог истог света, али у његовом преображеном виду, постала је за њега немушта и безгласна и непојамна, штавише добијала је демонско идолска својства! То га је "здрави разум" спречио да осети дубљу тајну охристовљене творевине и материје, посведочавану кроз свете мошти и свете иконе, иако му на нивоу јестества та тајна није била туђа, ако не у анагогијском а оно бар у аналогијском смислу.

12. У Доситејевом односу према светим моштима дошао је до израза његов прикривени идеалистички дуализам, који је он наследио од хеленске мисли, било непосредно, било посредством ренесансне визије стварности. Иако је Ренесанса, својом усмереношћу на природу и материју, нагињала монизму, и почела од самог почетка да се дави у натурализму, ипак је она својим постепеним увођењем аутономије света у односу на Бога, падала у дуализам, неспособна да премости провалију која постоји између Духа и материје. Отуда стално колебање у новијој европској мисли између идеализма и материјализма, односно натурализма. Управо то колебање је једно од основних својстава доситејевске просвећености. С једне стране, Доситејева мисао је пуна похотљивости у односу на јестество и његову лепоту; то га чини отвореним заговорником натурализма код нас. С друге, опет, стране, он је свестан ништавила јестества и његове пролазности, особито пролазности људског тела. За њега је "человјеческо тело", а преко њега, природно, и материја уопште, "смрадна 'аљина,

опредељена за црве за трулежност и за уничтоженије било на који му драго начин".[135] "Богатство, част, весеља сваке врсте, насладе и задовољства, све то тече и протиче, и мало раније или мало кашње - то је и једно и друго, кад прође, свеједно - сасвим ћемо одавде протећи".[136] Све што само у нама живи, било љубав или пријатељство или сећање на миле и драге, и ако живи само док ми постојимо, "верујте ми", каже Доситеј, "да је ово мало и као ништа, зашто је кратко и привремено, на подобије неизвеснога сновидјенија, или сени танка, летњег облака! Колико времена ласкамо ми себи да ћемо живети и наши љубими с нами и у нами? То је нешто мало, а кад прође (а ваља свакојако да прође), онда се сасвим у ништа обрати."[137]

Та противречност присутна у Доситејевој мисли и његовом односу према природи, открива се савременом истраживачу као једна од мање или више прикривених противречности својствених ренесансном човеку уопште. Што је у новије доба постајало дубље сазнање те противречности код појединих мислилаца, то је и осећање стравичног трагизма људског живљења постајало све присутније и присутније. Ренесансни човек је у својој наивној површности тај трагизам скоро потпуно изгубио из вида. Јер све док је опијеност чулног човека чарима и ритмовима природе прожимала његову свест, дотле је и његова заљубљеност у природу бивала без граница. Тај однос према природи се испољавао кроз начин живота и општења са људима и са природом и посведочавао кроз уметност, философска и религиозна схватања, културу итд. Кад год би, међутим, дошло до сусрета тог истог човека са дубљим садржајем саме лепоте природе и његове похоте за њом, као и до трезвенијег поимања суштине човековог чисто натуралистичког односа према другом бићу уопште, рађање трагизма је било неминовно. Зашто? Зато што би се иза сваке жеље, сваке чари, сваког односа, откривала њихова подређеност времену, тј. подређеност пролазности и смрти. То је оно Доситејево сазнање, које му је постало блиско пред крај његовог живота: Све је "то нешто мало, а кад прође - онда се сасвим у ништа обрати". Тај исти прикривени трагизам налазимо и код Русоа, највећег носиоца просвећености XVIII века и поклоника природних осећања и природе и природног васпитања. У његовом познатом роману "Нова Елоиза" који би требао да открије у чему се састоји блажени и срећни живот, сагласни природи, нема ни једне личности која је срећна у пуном смислу те речи. Немир, туга и бол помрачују ведрину земаљског раја, а главни јунак Сен-Пре пише Јулији: "С потајним ужасом ступам у ову пространу пустињу света".[138] То осећање је још дубље изражено код једног другог великог поклоника природе, пантеистички настројеног. Ради се о Гетеу. Он кроз уста свог јунака Вертера (који се некад хранио "из препуног пехара бескрајности", "бујном животном милином", коју је Творац улио у природу), каже ужаснут: "Испод моје душе разгрнуо се као неки занос, и позорница бескрајног живота промеће се преда мном у понор вечито разјапљеног гроба".[139]

Опијен, дакле, чарима јестества, Доситеј је, као и многи пре њега и после њега, превидео да је управо оно што он пориче: мошти и кости и иконе, и оно што назива "смрадна 'аљина", - сржи суштина те исте природе, коначни "биланс" њене животне игре. И да он, поричући свете мошти и иконе, обесмишљава саму природу, тј. целокупну материју. Јер, ако је срж, тј. оно што остане од људског тела и људских жеља, и што остане од природне игре живота, "смрадна 'аљина" и "сасвим ништа", онда су и спољашњи феномени и пројаве те игре, још више - ништа.

Да би избегао тај неминовни нихилизам, Доситеј прибегава "моралном и духовном делу" човека,[140] "небеском и божественом благородству словесне и разумне душе",[141] тј. познању бесмртности душе и Бога.[142] То његово учење о бесмртности душе је много ближе философском идеализму и дуализму него ли хришћанском богочовечном реализму. И поред своје одушевљености и очараности природом, Доситеј

је на крају ипак одбацује као "смрадну хаљину", прибегавајући духу и души, и тиме успостављајући непремостиви јаз и провалију између материје и духа. Очевидно, њемује непозната вечна светиња тела и материје, а то управо са разлога што му недостаје чуло за срж Хришћанства: за оваплоћење Бога Слова и за његово васкрсење, тј. за Његов животворни и обожавајући и охристовљујући улазак у матицу целокупног бића. Јер свете мошти су за хришћане сведок да и човеково тело, тј. кости, учествују у радосној тајни обожења и преображења душе, оствариваној кроз тај божански улазак и продор Христа у биће света, и добровољно усвајаној од стране људи. Свете мошти су залог и потврда вере у свеопште васкрсење, мртвих, тј. у васкрсење њихових тела и њихов улазак у вечни живот, омогућен и најављен Христовим васкрсењем. Оно што су мошти у односу на људско тело и његов вечни смисао, то су иконе у односу на целокупну материју и њен бесмртни смисао. Ако природа благовести славу Божију, у то и Доситеј верује, икона благовести оваплоћење самог Бога Слова, и тиме открива собом коначни циљ и смисао природе. Она посведочује да оно што је само по себи, заиста - сасвим ништа, то присуством обожујуће и васкрсне силе Васкрслог Христа, постаје бесмртно тело оваплоћеног Логоса Божијег. Иконе узводе ум прволику, али и благовесте својим символизмом и лепотом, тајну преображене природе, тј. новог неба и нове земље.

13. Та неосетљивост Доситејева за "нову твар" у Христу не испољава се само кроз његов однос према моштима и иконама: одражава се на целокупну његову антропологију особито на његово учење о браку и монаштву. Човек је, сматра Доситеј, створен "по образу и подобију Божијем" а тај образ и подобије јесте "способна разума и словесна душа".[143] Телесни део захтева оно што је сагласно чулима, а словесни и разумни део указује на оно што је корисно и праведно. Отуда су добри само они захтеви тела који су сагласни "разуму, ползи и правди"; та усаглашеност једног и другог проузрокује савршенство "колико тела нашега, толико и словесности", кроз њу се остварује човекова вредност и достојанство.[144] Утилитарна целисходност је основни закон природе и човека, који је од Бога дарован, отуда Доситејева максима: "Ништа не захтевати и не хотети разве што је нужно и потребно к началному концу и намјеренију, за који смо од Бога саздани."[145] Тај првобитни циљ и намера стварања човека јесте његово размножавање, и кроз вежбу и науку припитомљавање, просвећивање душе и њено довођење у савршенство добродетељи.

Пошто је првобитни Божји благослов: "Растите се, плодите се, напуњајте земљу и владајте њом", то "све што је овом благословенију противно мора бити проклетство".[146] Брак је, дакле, за Доситеја једина "разумна и добродјетељна употреба времености", тј. земаљског живота, да би се постигло блаженство вечности. Циљ пак и сврха брака је "чадородије и воспитаније".[147] Привлачност полова је "свети јестества глас", који позива човека "да родитељ буде и да се оцем нарече".[148] Својим сједињењем брачници, по угледу на Бога Творца, постају и сами творци, "друг другу они божанствени глас испуштајући и говорећи: 'Сотворим человјека по образу нашем и подобију... Бог је Творац и Отац; овде и чловек бива творац и отац, прехвално и преславно плаћајући јестеству оно што је од њега примио, достојна себе чловеком показујући, свету себе подобан плод и род дајући и не остајући неплодно, огњу опредељено суво дрво, нити за неплодије своје вечном проклетству предата смоковница".[149]

Основна мисао Доситејева јесте: човек само у браку и кроз брак може бити пун човек и постићи савршенство, само кроз брак он остварује закон и намеру природе. Човек се жени да би имао верна друга у животу, ради порода, и да би нашао, муж у жени, жена у мужу - "половицу себе".[150] Ако не би испунио закон природе, био би

"Богу и људима неблагодаран, непотребан и ништачовек".[151] Из овога се види да Доситеј не устаје против монаштва само зато што је оно у његово време, поготово у Фрушкогорским манастирима, било у декаденцији. Бесумње, то што није имао прилику да се сусретне у самом почетку са правим монаштвом створило је код њега одбојност према њему, која га је пратила до краја живота. Та одбојност, међутим, нашла је своје оправдање у његовом схватању природе и човека уопште. Монаштво се по Доситејевом схватању противи самој природи, оном првобитном циљу и намери, због које је Бог створио човека: оно је гашење "чисте љубави" и гажење "јестества закона".[152] Та против природност монаштва и његова, по Доситејевом мишљењу, несагласност са вољом Божјом и здравим разумом, као и злоупотребе и нерад монаха његовог времена, били су за њега повод да постави за један од првих и главних циљева писања свог главног дела "Живот и прикљученија": -"показати безполезност манастира у општеству".[153]

Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века

Пре него што почнемо са подробнијим излагањем о Синаитима и њиховој улози у животу Србије XIV и XV века, као и са излагањем о духовном покрету везаном за њихово име, неопходно је одговорити на неколико питања. Прво питање: Откуда назив "Синаити"? Са њим је у непосредној вези и друго питање: Ко су и каквог су порекла били "Синаити"? Као и још једно: Откуда они у Србији XIV и XV века?

Нема никакве сумње даје назив "Синаити" везан, посредно или непосредно, за Синајску Гору. Синај је од давнина био привлачан за пустињаке, као место богојављења и тајанственог сусрета између Бога и Мојсија у купини неопалимој. Од времена цара Константина, особито од времена цара Јустинијана, када је основан чувени манастир на Синају, Синај је постао један од најзначајнијих духовних центара хришћанске васељене.[154] Налазећи се у сталној духовној вези са Палестином и њеним духовним центрима, као и са египатском пустињом, пребогатом монашким насеобинама од најранијих времена, синајски монаси и пустињаци су временом стекли посебан углед и постали носиоци синајских духовних предања и искуства, која су личним додиром или преко списа писаних од стране синаитских подвижника била прихваћена и извршила велики утицај како на Истоку тако и на Западу. Поред Анастасија и Нила Синаита, Филотеја Синаита и других синајских подвижника и писаца, посебну улогу је одиграо преподобни Јован Лествичник са његовом "Лествицом", која је веома рано била преведена и на словенски језик и послужила као најбољи мост и веза словенских земаља са синајским духовним предањима.[155]

Што се тиче српских веза са Синајем, оне потичу још од времена Светог Саве. Приликом свог другог путовања на Исток Свети Сава је дао богат прилог за обнову Каломонијског манастира у Зајорданској пустињи, који је служио као одмаралиште за поклонике Синаја.[156] Свету Четрдесетницу он проводи на Синајској Гори у посту и молитви.[157] Рукописне књиге српске рецензије из XIII века у Синајском манастиру сведоче о присуству у то време српских монаха на Синају. Тако, на пример, у псалтиру Српске рецензије XIII века из манастира св. Екатарине на Синају, налази се херувимска песма писана ћирилицом, вероватно записана нешто касније од настанка самог псалтира. Овај ћирилски текст требало је да послужи српским калуђерима који су ту живели или хаџијама, који су посећивали Синај.[158] Везе Србије са Синајем и духовни утицај Палестине и Синаја на њу продужили су се кроз цео немањићки период. О томе сведочи и брига краљице Јелене и њених синова Драгутина и Милутина о Синајском манастиру: она је богато обдарила манастир у коме је крајем XIV века био и један игуман Србин, по имену Јоаникије.[159] За Јелену, жену Уроша I, каже се да је имала "духовне оце у светом Божјем граду Јерусалиму, на Синају, Раити и у Светој Гори

Атонској"; она се њима исповедала и слала им богате дарове.[160] Јаке везе Србије са Синајем су потврђене и у време цара Душана, а и после њега. За време Душаново Дубровчани су плаћали данак за предати им манастир у Стону на Пељешцу не само манастиру Св. Арханђела у Палестини, него и манастиру Св. Богородице на Синају. Душанову повељу Богородици Синајској потврђује и цар Урош 24. априла 1357. године "под Призреном на Рибници".[161] Те везе Србије са Синајем од времена Светог Саве обично су ишле преко Палестине. У Палестини је, поред сталног прилива поклоника, постојало неколико српских метоха (метох Св. Ђорђа у Акри и метох Св. Јована Богослова на Сиону у Јерусалиму, које је откупио још Свети Сава за српске монахе и поклонике); у доцније време су чак и Лавру Светог Саве Освећеног држали у својим рукама монаси српског порекла. Особито су постојале тесне везе између манастира Светих Арханђела, задужбине краља Милутина у Палестини, и Синајске Горе.

Присуство Срба монаха у Палестини и на Синају потврђују и бројни србуљски рукописи: по броју они, међу словенским рукописима чуваним на Истоку, долазе на прво место. Већина тих рукописа потиче из XIV века. Неки од тих рукописа су донети на Исток са Балкана, неки су писани на Синају, а неки опет у Палестини. Има их доста и из XV века, а јављају се све до XVIII века. Све то потврђује непрекидне везе Срба са Палестином и Синајем.[162]

Поред превода и преписа богослужбених текстова, међу тим рукописима синајско палестинским, сачувани су и преводи духовне литературе, уобичајени код Словена на Балкану тога времена, (Јован Златоусти, Григорије Богослов, Петар Дамаскин, Макарије Велики, Евсевије Александријски, Јефрем и Исак Сиријани, повест о Синајским старцима и др.). Повећавање броја српских рукописа од XIII до XV века на Синају и у Палестини, потврђује да се повећао и број српских монаха на Истоку, а везе српских земаља са Истоком да су још више ојачале.[163] Те везе су постале још присније за време цара Лазара, благодарећи, с једне стране, трагичним збивањима како на Истоку тако и на Балкану, а с друге стране, изузетној личности самог цара Лазара, као и његовој посебној наклоности како према светогорском, тако и према палестинско-синајском монаштву. Познато је да је и сам кнез Лазар ишао у Јерусалим на поклоничко путовање; том приликом је, између осталог, посетио и манастир Св. Арханђела. Он је познат као ктитор и дародавац манастира ван граница његових области. Његова дарежљивост се простирала не само до Свете Горе и Влашке, него и до Јерусалима, Синаја, па чак и до коптских манастира на бившем египатском подручју.[164] Та његова духовна везаност за светиње Истока и надахнутост њима, посведочена је на чудесан начин народним предањем о птици соколу, који лети "од светиње од Јерусалима" да га подстакне на опредељење за "Царство небеско"; предањем које очевидно није без реалне историјске позадине, преточене у песнички символ.

Да је та непосредна веза православног Истока и његових духовних предања са српским земљама била веома јака како у XIV тако и у XV веку, потврђује и чињеница да је Лазарева кћерка Јелена (а и њена сестра Деспина), жена Ђурђа II Страцимировића, кнеза Зете, имала за свог духовника Никона Јерусалимца. Никон је вероватно дошао са Истока за сабрата и "старца" манастира Св. Николе Врањинског, метоха Св. Арханђела у Јерусалиму.[165] Он је на њену молбу саставио (1442. године) чувени "Горички зборник" духовних поучних текстова. Сачувана је и његова преписка са Јеленом Балшић, доцније преудатом за Сандаља Хранића, надахнута духом синаитског исихазма, који је у то време процветао од Синаја до Кијева. Да је Никон Јерусалимац био носилац идеја синаитско-светогорског исихазма тога времена то се јасно види из једног другог његовог рукописа, Шестодневника манастира Савине (1439/40. г.) у коме се осим Шестоднева Св. Василија Великог, чува и неколико списа најпопуларнијих

исихаста: Симеона Новог Богослова, Григорија Синаита, Калиста Ксантопула и др., који су у то време били најомиљеније духовно штиво.[166] Да је Никон Јерусалимац долазио у непосредан додир не само са Јерусалимом, него и са Синајем, види се из његове "Повести о Јерусалимским црквама и пустињским местима", такође написана за његову духовну кћер Јелену. У тој повести он у ствари описује своје путовање у Јерусалим, на Синај и у Египат у времену између 1398-1412. године.[167]

Очевидно, везе Србије са Палестином и Синајем продужене су и за време царице Милице, Стефана Високог и Ђурђа Бранковића, да би остале непрекинуте све до XVIII века. То потврђује, између осталог, и посланица јерусалимског патријарха Теофила упућена Стефану Високом; у њој га патријарх моли за милостињу манастиру Св. Јована Крститеља близу Јордана.[168] Да је и Босна општила са Синајем, као и да је на Синају било, особито у XIV и XV веку, монаха Срба синаита, види се из једног писма цариградског патријарха Генадија, у коме се помиње "епископ Босански" (вероватно Давид, који је боравио на двору херцега Степана), који је доносио синајским монасима дарове херцегове.[169] Треба истаћи даје у учвршћивању веза између Србије и Синаја посебну улогу одиграо манастир Св. Јована Крститеља, на Меникејској гори, близу града Сереза у Македонији, који је био Синајски метох и који је од времена цара Душана био у областима српске државе. Поред овог метоха, постојао је још један синајски метох у Солуну. Сачувано је десет повеља цара Душана синајском метоху у Серезу.[170] Несумњиво је да је овај метох био важна постаја преко које су водили путеви монаха и поклоника са Балкана према Синају и обратно, па према томе и српских монаха и поклоника.

Од Срба монаха који су стално или привремено боравили на Синају и тиме стекли право на назив "синаита", остало нам је сачувано мало имена. Да поменемо неке од њих. У дубровачким рачунским књигама под датумом 6. јуна 1354. године, помиње се да је **синајски монах Никодим** добијао свој депозит за време кнеза Николе Барбадина, сагласно уговору између Дубровчана и цара Душана о манастиру у Стону.[171] Није ли то можда један од оних монаха који су се преселили у Палестину после уступања Стонског манастира по Душановој повељи Дубровчанима?

Познато је да су се монаси синаитског типа, због свог усамљеничког начина живота, бавили интензивно, не само читањем него и писањем и преписивањем књига. Остало нам је сачувано и неколико имена тих преписивача синаита словенског (српског) порекла. Тако, на пример, на Синају преписују за манастир Св. Арханђела у Јерусалиму **Јаков и Јоаникије** синаити Посни и Цветни триод (око 1374).[172] **Игуман Јоаким** "бившаго ми игумень оу Синаискою гору", који је доцније био игуман манастира Св. Арханђела, прилаже књигу том свом потоњем манастиру.[173] Наједном синајском рукопису стоји запис да је ту књигу приложио "Богородици Синаискои" неки **старац Исаија**; не стоји, међутим, записано да ли Исаија припада синајском братству или је књига, што је вероватније, упућена са Балкана.[174]

Много је познатији као личност и као преписивач **поп Јован Синаит**. Приликом свог путовања на Синај, Порфирије је пронашао три рукописа писана руком Јована Синаита: Еванђеље, псалтир и зборник назван "Словеса душеполезна". На зборнику је записана руком неког "старца" који себе из смирења назива "лукавим" и "злим", похвала попу Јовану. Старац, благосиљајући га, назива га "српском утехом, оградом ништих и надом (?), заблуделих обраћањем, безумних учитељем а добрих светилником благодати". Успенски сматра да је поп Јован 1481. године био још увек жив, а В. Розов, пун одушевљења, сматра да је зборник "Словеса душеполезна" његово оригинално дело и убраја га у оригиналне српске писце XIV века. Утврђено је, међутим, да се и овде ради о уобичајеним зборницима преведених духовних текстова.[175] Јасно је да и поп

Јован Синаит спада у носиоце синаитског препородитељског покрета XIV и XV века, који је код свих православних народа, па и код Срба, уродио тако богатим плодовима.

Један од значајнијих Срба монаха, везаних за Синај и синаите, (за кога се не зна, али није искључено, да ли је неко време провео у манастиру Св. Богородице на Синају) био је и **Јаков**, **потоњи епископ града Сереза у Македонији**. Овај Јаков спада у групу најближих ученика преподобног Григорија Синаита, зачетника синаитског покрета на Балкану XIV века, који су се доцније расејали из Свете Горе и Бугарске по разним местима балканских православних земаља. У житију преподобног Григорија се каже за Јакова да је "под његовим руководством достигао такву висину врлине, да се удостоји и архијерејског достојанства, и би постављен за епископа у епархији Сервион". Јаков је био и лични пријатељ цара Душана. Зна се да је он једно време провео у околини Призрена, вероватно по доласку из Свете Горе, код цркве преподобног Петра Коришког. Та црква (испосница) је била раније метох манастира Хиландара, све док је није добио у посед од цара Душана хиландарски старац Григорије, који се ту подвизавао. Постоји претпоставка да би тај **старац Григорије** могао бити онај чувени непознати ученик и биограф архиепископа Данила коме има да захвалимо и за "Зборник живота краљева и архиепископа Српских".[176] Како по имену и по месту и начину живљења, тако и по делатности, могло би се закључити да и овај призренски Григорије спада у круг посредних или непосредних ученика Григорија Синаита, као и Јаков, који је са њим једно време пустињски друговао. Уколико би се ова претпоставка показала тачна, а све околности јој говоре у прилог, онда би то значило да се исихасти синаитско светогорског типа јављају у Србији већ у време цара Душана, и то директно преко Свете Горе и Македоније.

Какав углед је уживао овај Јаков на двору цара Душана види се и по томе да је он био постављен, и пре избора за, митрополита у Серезу, за игумана Душанове задужбине Св. Арханђела код Призрена.[177] Јаков је остао духовно везан за Синај кроз цео свој живот. Томе је потпомогла не само његова усмереност и настројење, него и чињеница да је у његову митрополитску област спадао и синајски метох, поменути манастир Св. Јована Крститеља, у коме су се укрштали путеви синаита монаха. Македонија је и од раније била позната по својим везама са "богоходном" Синајском гором. То се види и по томе што је већина синајских словенских рукописа, почевши са оним глагољским из X-XI века, било да се ради о рукописима бугарске или српске рецензије, из македонских области.[178] Бригу за Синајски манастир и његове монахе српског и словенског порекла митрополит Јаков посведочује и слањем манастиру словенских књига. По једном запису попа Јована (1360) на србуљском Еванђељу манастира Хиландара (из 1337) Јаков је послао Синајском манастиру "сугуби трипјеснец (тј. Посни и цветни триод) и часасловец, псалтир и чтеније Златоустово".[179] Оба Триода се и данас чувају у манастиру Св. Екатерине (некада званом манастир Св. Богородице), на Синају. На оба Триода остали су сачувани дирљиви стихови митрополита Јакова, који посведочују његову љубав према Синају, као и то даје у то време поред Грка, било и Срба монаха синаита. " О Синају, о светлости моје сијаније! - каже Јаков у том запису, па додаје: "О Синају, о силно моје к теби желаније! Ти која си се у огњу неопалима сачувала, сачувај ме од огња вечнога! И молим сву браћу, Србе заједно и Грке, да ове књиге не буду отуђене од дома Пречисте Дјеве, до века."[180]

Све ово сведочи да народно предање које повезује појаву Синаита у Србији непосредно са Синајем, као и на њему засновано мишљење Т. Ђорђевића и В. Розова, има јаке историјске основе.[181] Још је проф. Мурко запазио ту тенденцију Србије од времена Светог Саве да се непосредно повеже са Палестином и Синајем, тј. са хришћанским Истоком уопште. Јак утицај Истока се по њему пројављује и у употреби имена (Симеон - Столпник, Сава - Освећени), у постепеном увођењу јерусалимско

палестинског богослужбеног типа, које долази до врхунца у литургијској реформи XIV века (Никодимов превод јерусалимског типика 1319. и Романов типик); Мурко истиче и интересантан детаљ да се у Србији задржало, чак и у првим штампаним књигама, не само византијско (5508-09) него понекад и источно "александријско" (5500-01) бројање година, употребљавано не само у Египту и Африци него и у Сирији.[182]

Остварење ове тежње, која се не прекида све до XVIII века, доживело је свој врхунац од доласка преподобног **Григорија Синаита** и његових ученика у Свету Гору, као и од оснивања пароријског манастира на граници између Бугарске и Византије, који је временом постао прави расадник Григоријевих - непосредних и посредних ученика "синаита", како за Бугарску XIV века, тако и за српске земље, посебно за Моравску Србију, а преко њих и за Румунију и Русију.

Григорије Синаит долази у Свету Гору (око 1326) са Синаја, преко Крита. Он у Светој Гори долази у општење са светогорским исихастима, међу којима ће се нешто мало доцније посебно истаћи Св. Григорије Палама. Тај сусрет између древних египатско-палестинских, синајских, сиријских, малоазијских исихастичких духовних предања (оживљених и олицетворених у изузетној личности Григорија Синаита и његових бројних ученика) и светогорског исихазма (који је добио свог главног носиоца и "теоретичара" у лицу Григорија Паламе), - представља, без икакве сумње, најзначајнији догађај за целокупну ромејско(византијско)-словенску културу XIV и XV века. Преласком Григорија Синаита из Свете Горе у пароријску област, шири се број његових ученика; шири се истовремено и његов духовни утицај. Веома присне везе Србије XIV века са Светом Гором (за време цара Душана она улази у оквире српске државе) и са тим препородитељским синаитско-светогорским круговима, доприноси да се дух синаитско-светогорског исихазма, и његов свестрани утицај, пренесе и на српске земље. Изузетна пријемчивост кнеза Лазара и његових наследника за духовна и културна збивања овог времена; релативно повољнији политички услови у Србији за духовну и културну активност, у односу на Византију и Бугарску, особито крајем XIV и у првој половини XV века; Све је то допринело да Моравска Србија, за време Лазаревића и Бранковића, постане место окупљања најдинамичнијих носилаца духовног препорода овога времена на православном Истоку и огњиште великих културних прегнућа. Благодарећи томе, овај косовски и покосовски период могли бисмо без двоумљења назвати, иако на први поглед то чудно изгледа (с обзиром на трагична збивања тог времена у нашој историји), - зрелим плодом немањићке припреме и раста. Он је везан за померање средишта српске културе са југа према Дунаву, на области Моравске Србије, као и за органско повезивање тог средишта и осталих српских крајева са Зетом Балшића, посебно са бројним манастирима око Скадарског језера. У основи свих тих збивања и духовних процеса, који су се одразили на целокупну културу православних народа у XIV и XV веку, а и касније, лежи овај синаитско-светогорски исихастички покрет. Њиме, његовим духом и његовом духовном и идејном усмереношћу, надахнуто је не само монаштво и духовни живот овога времена, него и црквена и државне политика, архитектура и: уметност, књижевност и устројство друштва, једном речју живот друштва уопште. Само покрет такве врсте као што је био исихазам, целосно заснован на вери и есхатолошки усмерен, сав у потрази за Вечним, али уверен истовремено дубоко у његово реално присуство у променљивим токовима времена, - био је у стању да удахне нови живот, и осигура континуитет историјски, једном друштву чије су структуре из темеља потресане, и биле у распаду и кризи под спољашњим ударима и унутрашњим немирима.

Што се тиче саме Моравске Србије и овог периода њеног живота, за њега је везан и мисионарски полет посебне врсте. За Моравску Србију покрет Синаита и њихова делатност представља продужетак кирилометодијевске и светосавске мисионарске

традиције. Наиме, крајеви који су постали средиште српског духовног, културног живота и политичког живота, до тада су били на веома ниском ступњу духовног развоја и просвећености. Једва се може назрети постојање црквеног живота у њима од времена када су они потпадали под јурисдикцију Охридске архиепископије; нешто је више учињено за пролазне владавине краљева Драгутина и Милутина, али и о томе се углавном зна по помену имена епископа браничевских, мачванских и београдских. Манастири и храмови једва и да се помињу: подручје које с југа затварају Западна Морава и Нишава, са истока Тимок, са запада Дрина а са севера Сава и Дунав, затечено је у време кнеза Лазара скоро без цркава и манастира.[183]

Оно што је проузроковало коренити духовни и културни преокрет у тим областима, одразивши се и на све српске земље, биле су управо присне везе лазаревићке Србије са Светом Гором и са православним Истоком уопште. После државних сабора из 1374. и 1375. године, после избора исихасте патријарха Јефрема и велике несигурности која је наступила после Маричке битке, дошло је до масовних досељавања монаштва у Србију и то не само са Атоса него и из других монашких центара. Његовим досељавањем и мудром политиком кнеза Лазара и његових наследника, почела су да ничу у једном кратком временском периоду бројна духовна средишта, која су задахнула целе области својим благотворним и препородитељским духом. Прво новонастало духовно језгро и средиште био је управо манастир Раваница. Следиле су јој друге цркве и манастири: Лазарица, Ваведење у Ждрелу (Горњак), Јошаница, Нова Павлица, Дренча, Наупара, Љубостиња, Манасија, Павловац под Космајем, Каленић, Липовац код Алексинца, Сисојевац, Копорин, Велуће, Петковица, Жупањевац и др.[184] Веома је значајно за ове наше монашке насеобине да многе од њих нису биле само општежића, као до тада, него да су поред њих ницале пустиножитељске насеобине, попут синајских или светогорских скитова. Таква насеобина је никла око манастира Раванице, у пределима око Љубостиње, Мојсиња; клисура Ждрела се претворила у малу Тиваиду са центром у манастиру Горњаку, где се подвизавао Григорије Синаит Млађи. Исто тако испоснице у клисурама Метохијске Бистрице у околини Пећи, Дечана и Призрена поново су пуне, а остаци фресака на њиховим стенама казују да су управо тада биле обнављане (из једне од таквих испосница изабран је пустињак Јефрем за српског патријарха (1375).[185] Такође и у Зети Балшића, у последњој четвртини XIV века, формирала се слична монашка насеобина, својеврсна "Зетска Света Гора". У то време сазидана је група малих цркава и манастира на обалама Скадарског језера (Старчева Горица, Бешка или Брезовица, Морачник, Крајина) у истом духу светогорске скитске архитектуре, која је у то време преовладала, благодарећи управо овом синаитско-светогорском покрету, на простору од Скадарског језера у Зети до Горњака на Млави и Поганова на Јерми.[186] Те насеобине скитског типа су се формирале спонтано не само око општежитељних манастира; него и око појединих личности посебне духовне снаге и привлачности. Формирали су их углавном пустињаци, молитвени тиховатељи, који су доласком у Србију, продужавали тако и даље свој започети, у Светој Гори или на неком дугом месту, усамљенички молитвени начин живота.

Константин Философ, пишући житије деспота Стефана Лазаревића и истичући да је живот у његовој земљи "као црква Божја", посебно се осврће на ове монахе и пустињаке "који су све лепоте света знали заменити једино лепим и прекрасним Христом". Он каже о њима поред осталог и ово: "Они живе у дивним пустињама и обитељима, тако да и оне који су веома лењиви побуђују да к њима долазе. Међу њима се налазе многи изабрани који чувају свете врлине усред ових обитељи. Имају многе молчалнице, по великом Јефрему (Сирину), и разговарају са лахорењем лишћа и птицама и водом. Међу њима има много монаха који непрестано делом опевају и славе

Бога у Тројици, као што га славе анђели непрестаним гласовима, те се за њих може запевати: "Радошћу се хумке опасаше и пустиње красно процветаше" (Пс. 64, 12)".[187]

Ко су били и одакле су били ти "чувари светих врлина"? То су управо били они смирени подвижници који су се у народном памћењу и предању сачували, бар на тлу Моравске Србије где их је било највише, под називом - **Синаити**. Бројни манастири у Моравској Србији и пустињска места чувају њихове мошти и света предања о њима. Благодарећи њиховом скривеном и смиреном начину живљења многима од њих не знамо не само порекло него ни име. Некима је народно предање запамтило име и место погребења; сачувано је само пуно житије преподобног Ромила Раваничког и нешто више података историјских, али не увек сигурних, о преподобном Григорију Синаиту Млађем, писцу Ромиловог житија.[188]

Народно предање које је забележио М. Ђ. Милићевић, говори о светом броју "седам Синаита", "који су побегли с Истока и станили се сви од источне Мораве до Дунава".[189] Њих је било, међутим, много више, особито ако њихову појаву и број посматрамо у једном ширем историјском контексту, тј. у склопу овог јединственог синаитско светогорског исихастичког покрета. По народном предању тај назив се првенствено односи на ученике преподобног Ромила Раваничког и преподобног Григорија Млађег Синаита (Горњачког), чије су духовне матице биле манастир Раваница и манастир горњак И заиста, Синаита је највише било у Моравској Србији, од Мораве и Млаве до Дунава и Баната, али их је било и по другим српским крајевима, особито у Метохији, око Призрена, у Зети Балшића, па, као што ћемо видети, све до Метеора у Тесалији. Тако, на пример, поред Григорија испосника и преписивача у околини Призрена, о коме смо већ говорили, о њиховом присуству у области Истока у Метохији сведочи и назив **Синаје**, са рушевинама неколико цркава.[190] Посматрајући ствари на једном ширем плану могли би све значајније духовне личности у српским земљама овога доба сврстати у "синаите". Јер припадати "синаитима", није значило искључиво боравити на Синају, и по томе добити назив: то је значило - бити носилац синаитског духовног идеала, бити сличан синаитским подвижницима по начину живота. А то је била управо основна карактеристика Синаита и исихаста у Србији XIV и XV века. Надахнут Григоријем Синаитом, светогорским препородом и изузетно богатом пустињачком духовном литературом, овај тип монаштва био је заснован на сиромаштву, на личном труду, одрицању од света, усмерен на молитвено самовање, сав усредсређен на Царство небеско и непрестану молитву и духовно усавршавање. Ако је до тада у Српским земљама основни и скоро искључиви тип монашког живљења било општежиће, везано за велике и богате царске Лавре, сада за монахе постаје много привлачнији скитски и пустињачки живот синаитског и светогорског типа. У Србији је било и до тада пустињака али никада у толикој мери колико у овом времену. Код оваквог типа монаха лопов није имао шта да украде сем голог живота, зато је он могао опстати и у најнеповољнијим околностима, што није случај и са великим и богатим општежићима. Говорећи о овим и оваквим Синаитима, В. Розов тврди, не без разлога, да српска народна традиција повезује са Синајем, преко ових монаха синаитског типа, најкрупнију реформу монаштва и монашког живота, познату у српској историји.[191] Благодарећи њему и његовом утицају на народну душу, и промени која се преко њега догодила у народној души, утицај Запада на Србију постајао је све слабији, а Србија све повезанија судбински, духовно и културно са православним Истоком.

Један од главних разлога што су многи од ових светих људи остали безимени у народном и црквеном предању јесте њихово намерно скривање свога подвига и порекла. Оно што пише за преподобног Теодосија Трновског, једног од најистакнутијих ученика Григорија Синаита (и он је такође веома значајан, - заједно са својим учеником, потоњим патријархом Трновским Јевтимијем и њиховим бројним

ученицима, који су прешли у Србију, - за ширење синаитско-светогорског покрета у српским земљама), важи и за све његове посредне или непосредне следбенике: Теодосије се, каже његов животописац и духовни брат цариградски патријарх Калист, постарао да нико не сазна одакле је и које народности. Упражњавао је "умно делање", тј. непрестано молитвено тиховање, и "строго уздржање", чувао "срдачну преданост Богу". Његово родно место је Горњи Јерусалим, а браћа и сродници Небеске војске. Што се тиче доњег и земаљског отачаства, он је био - едемит, тј. рајски човек, створен "по образу и подобију Божјем".[192] Отуда Светозар Радојчић, говорећи о уметницима код нас од краја XIV века, са разлогом каже да им се тешко одређује народност и језик: скоро сви знају добро грчки, кад преводе често мешају српски и бугарски; за неке се претпоставља да су Власи и Арбанаси.[193] Ако то важи за уметнике и писце који су и сами углавном били монаси, важи тим пре за пустиножитеље Синаите. Не би било ни мало чудно да се међу њима поред Срба и Бугара, Влаха и Арбанаса, пронађе и понеки Грузијанац или Сиријац. Својим животним ставом, схватањима и подвигом ови свети људи обнављају и доживљавају библијски новозаветни појам нације. За њих је нација - хришћански **народ Божји**, "наш род хришћански", један и Јединствени, христолики и христоподобни, сабран у јединство вере и живота из разних племена и са различитих крајева земаљских. Код таквог поимања нације биолошка припадност, језик и сл. има увек другостепени значај. На том појму и стварности нације, тј. појму и стварности нације као саборне, свеобухватне Цркве, која не зна за границе и поделе, обједињен је изнутра, тј. на духовном унутарњем плану, до тада завађени и страстима расцепкани Балкан и током XIV и XV века духовно припремљен да издржи азијатску исламску најезду и дуговековно ропство.[194] Есхатолошки дух синаитско светогорског монаштва и ово синаитско-новозаветно схватање нације одиграло је прворазредну улогу у формирању свега онога што подразумевамо под "косовским заветом", тј. лазаревским опредељењем за Царство небеско, као и на заузимању става кнеза Лазара и његових наследника према иконописцима, књижевницима, архитектима, преписивачима, монасима, који су се у то време окупљали у Србији, иако нису били увек Срби. Све је то изнедрило у Србији и другим православним земљама једну културу саборног и васељенског етоса и карактера, прожету сјајем нестворене светлости, па стога непојмљиву без оностране перспективе.

Непосредни повод за пресељавање монаха, прво из Палестине и са Синаја, били су ратови између мисионарских мемелука и династије Јејубита, који су беснели у Сирији и Палестини половином XIV века, а потом провала Монгола у Сирију Крајем XIV и у XV веку; што се тиче повода за досељавање светогорских исихаста и монаха ученика Григорија Синаита из Бугарске у српске крајеве, то је био марички пораз (1371) и несигурност због сталних упада разбојника у пароријске и друге области. После Маричке битке, каже се у житију преподобног Ромила, многи Светогорци и пустињаци, од страха агарјанског, "от Светије Гори избегоше".[195] Тешке прилике на југу утицале су да дође и до померања монаха из старих краљевских и царских лаври према заклонитијим местима и повученијим пределима Моравске Србије. Средиште српског монаштва се преноси са Косова и Метохије, Ибра и Рашке, на обале Велике и Западне Мораве, до Саве и Дунава. Ипак, то кретање монаха од Истока према западним крајевима, није искључивало ни супротни правац, поготово кад год би наступила спокојнија времена: Света Гора је била у XIV и XV веку преплављена српским монасима, а као што смо видели, било их је доста и у Палестини и на Синају. Монаштво Моравске Србије ту љубав према древним монашким центрима не само што није гасило него је разбуктавало.[196]

Главни, дакле, путеви синаитских монашких сеоба према српским крајевима водили су из Пароријске пустиње преко Бугарске и Свете Горе; из Свете Горе преко

Македоније, Албаније, па и Зете; из Палестине и са Синаја, преко Крита, Свете Горе, Македоније и Парорије. У те путеве је укључиван повремено на посредан или непосредан начин и Цариград, који је преко исихаста и паламиста патријараха постао још једном обједињујућа жижа ромејско-словенске културе и духовно политичких збивања на Балкану.

Најпознатији и најзначајнији од Синаита досељеника у Србију, непосредно везаних за преподобног Григорија Синаита, био је **преподобни Ромило Раванички**. Житије му је написао његов блиски ученик и саподвижник Григорије Млађи Горњачки, звани "краснописац" такође познат као Синаит[197] Ромило се родио у Видину од оца Грка и мајке Бугарке. Звао се Рајко (Руско?). Пошто је ту одрастао и добио прво образовање, тајно напусти место рођења и отпутова у Загору код Трнова. Ту се у манастиру Богородице Одигитрије замонашио, добивши име Роман. Жељан још строжијег духовног живота одатле са пријатељем Иларионом одлази у Парорију код већ чувеног Григорија Синаита, од кога прихвата синаитска духовна предања и начин живота пун послушности, верности духовном оцу и смирења. После Григоријеве смрти (1346) и упокојења старог старца кога му је овај био одредио за руководитеља, са својим новим старцем и са другом Иларионом, неколико пута се враћао у Загору, па опет у Парорију, једно због упада разбојника, а друго због све веће жеље за усамљеним молитвеним самовањем. У Парорији му се придружује и Григорије из Цариграда, доцније писац његовог житија. После једног од повратака из Загоре у Парорију, зашао је дубоко у планину, саградио себи усамљеничку колибу, примио велику схиму и добио име Ромило. Ту је провео пуних пет година одвојен од сваког општења са људима. Још једном се вратио у Загору да би опет отпутовао у Свету Гору. Тамо су почели временом да се око њега окупљају многи монаси, особито из његовог народа, ради духовне поуке. По његовом животописцу, он је још од младости имао дар да привуче себи друге својим животом и мудром речју. У чежњи за самоћом, он је и овде мењао места боравка док се на крају није настанио у Мелани близу Велике Лавре. Имао је, каже његов животописац, велику веру у Бога и свима је подједнако отварао своје милосрдно срце, "и то не само људима него и птицама и бубама и зверима".[198] Његова келија је постала место где су се многи сабирали да чују духовну поуку и да нађу лека својим страстима. Старац Ромило је посебни значај за духовни живот придавао духовном очинству и послушању, као уосталом и сви исихасти овог и ранијих времена. Однос ученика и духовног старца исихасти поистовећују са односом апостола према Христу. Још једном променивши своје обиталиште и настанивши се са северне стране подножја Атона, у потрази за миром, на крају је, после погибије хришћанске војске на Марици (1371), напустио Свету Гору. Са групом ученика отпутовао је у Авлону (Валону, Албанија), а одатле у новоподигнути манастир Раваницу у Србији. У Раваници се и упокојио и био сахрањен. Ту и данас почивају његове мошти. Житије му је написано непосредно после његовог упокојења, на грчком. Написао га је његов ученик Григорије Млађи, који је за њим дошао из Бугарске у Свету Гору и ту остао после његовог напуштања Свете Горе. Словенски превод житија настао је у Раваници (око 1390/91); вероватно га је превео неки монах Раваничанин, његов ученик.[199] Његови ученици су били они који су око Раванице образовали скитску монашку насеобину, по узору на светогорске скитове. Отуда се с правом каже у Даниловом слову о кнезу Лазару како он "гори и холми исплнил беше иночаских састављених жилишт, иже уједињенијем и всаким безмлвијем себе Богу присвојеше".[200] Ти Раваничани монаси синаитског духа у многоме су допринели црквеном прослављању кнеза Лазара, својим похвалама, службом и житијем, писаним у духу синаитског исихазма. У тим похвалама већ почиње косовски пораз да се слави као Лазарева "славна победа" и примање "мученичког венца". Историјски догађаји се тумаче у светлости мета историјског, Царства небеског,

историјска хоризонтала се осмишљује на једини могући начин: есхатолошком вертикалом, логиком крста и Голготе.[201]

Примеру преподобног Ромила следовао је и његов ученик и саподвижник **Григорије Млађи Синаит**, названи **Горњачки**, са групом својих ученика.[202] Његово порекло је непознато. Из његовог житија преподобног Ромила сазнајемо да је дошао у Пароријy из Цариграда, што би указивало да је пореклом био Грк, као и чињеница да Ромилово житије пише грчки. Међутим, древно светогорско предање тврди да је он дошао "из Србије". Рођен је крајем XIII или почетком XIVвека. Где се подвизавао пре доласка у Пароријy, тешко је утврдити. У Парорији је заједно са Ромилом био послушник старца Илариона кога је Ромило просто приморао да им буде духовник после смрти његовог старца. Када је Ромило отишао у Свету Гору, Григорије и Иларион су и даље остали у Загори. По упокојењу пак Илариона Григорије и сам отпутује у Свету Гору, узевши Ромила за духовног оца. После Ромиловог одласка у Авлону и Србију, Григорије је остао и даље у Светој Гори. Светогорско предање му приписује да је у то време основао манастир Григоријат, који је по њему добио име. Због напада агарјанских и он напушта Свету Гору и заједно са групом својих ученика одлази у Србију, примљен од цара Лазара. Око његове пећине у којој се подвизавао, у Ждрелу Браничевском, у подножју Хомољских планина на левој обали Млаве, створила се нова монашка насеобина скитског типа, у којој је у време Деспота Стефана живело и по 300-400 монаха.[203] Уз помоћ кнеза Лазара ту је Григорије подигао храм Ваведења Богородице, добивши повељу за оснивање манастира од патријарха српског Спиридона (1380). Није познато када се упокојио. По једном предању он се поново вратио у Свету Гору и тамо упокојио у Григоријату 1406. године. По истом том предању његове мошти су остале у Григоријату све до 1761. када су их монаси због пожара пренели у манастир Горњак. По другима он се упокојио у Горњаку и ту био погребен покрај пећинске црквице посвећене св. Николи.[204] Његове мошти се данас налазе у манастиру Горњаку, а од недавно један мали део у манастиру Григоријату. Григорије је био образован монах. То се види по житију преподобног Ромила а и по називу "краснописац" који указује да се бавио преписивањем књига.[205] По начину живота он се назива и Григорије Ћутљиви. Празнује се 7. децембра.

Са личношћу Григорија Ћутљивог неки поистовећују **Григорија Војловичког** који се такође назива **Синаитом**. И заиста, у манастиру Војловици се помињу 1771. године а и касније мошти неког Григорија Синаита које почивају "во гробје", "в земљи". Ђ. Радојичић претпоставља да ако се ту ради о моштима Григорија Млађег, онда би оне тамо биле пренете после друге сеобе (1738) за време повлачења из Србије. Но он с правом поставља питање: ако су то мошти Григорија Горњачког пренете у Војловицу привремено због повлачења од Турака, зашто би их онда закопавали у земљу? Л. Павловић као доказ да се ту ради ипак о неком другом Григорију наводи запис на штампаном апостолу у Москви 1719. (запис је из XIX в.), у коме се каже да та књига припада општежитељном Војловичком манастиру у коме су мошти преподобног Григорија Синаита; у исто пак време се помињу Григоријеве мошти у Горњаку.[206] Веома је вероватно да су мошти Григорија Ћутљивог, сагласно сведочанству светогорског прота Гаврила Хиландарца (XVI в.) у житију Нифона II патријарха Цариградског, биле неко време у манастиру Орешковици (целе или један део), а да се овде ради о неком другом Григорију, који је припадао такође кругу монаха Синаита. Ту претпоставку потврђује и чињеница да је манастир Војловицу подигао кнез Лазар, после заузимања земаља око Дунава (1383).[207] Тако би и овај Григорије Војловички могао бити, премда о томе немамо никаквих директних података, један од монаха Синаита из круга ученика преподобног Ромила и Григорија Млађег.

Од бројних Синаита који су припадали кругу ученика преподобног Ромила и Григорија Горњачког или евентуално и ширем кругу монаха Синаита, сачуван нам је спомен и имена и оскудни подаци о још некима од њих; некима је сачуван спомен, место где су живели и где су се упокојили, али не и име. Ти су заиста сачували завет "туђиновања", једну од главних врлина синаитских исихаста, и скривеног до смрти и после смрти, небеског живљења на земљи. Од оних којима је сачувано име и извесни историјски подаци о њима, као и народна предања која сведоче о њиховом великом угледу и за живота и после смрти, да поменемо на првом месту преподобног **Сисоја Синаита**. Преподобни Сисоје је раније био игуман манастира Хиландара, близак кнезу Лазару; по некима био је чак и његов духовник.[208] Он се помиње у једној повељи књегиње Милице. Сматра се да је био један од ученика преподобног Ромила. Живео је у селу Сисојевцу, удаљеном око 12 километара од Раванице. По повељи из 1398. године царица Милица му је подарила имање у околини Параћиновог Брода, но оно је доцније враћено Великој Лаври.[209] И село и манастир Сисојевац добили су име по њему. У манастиру се налази његов гроб а у цркви његова фреска, на којој десном руком придржава модел цркве, као ктитор. Храм је посвећен Преображењу, што је још један доказ да се заиста ради о монаху синаиту: празник Преображења је био веома омиљен у синаитско-светогорским исихастичким круговима; то потврђују бројни храмови њему посвећени управо у ово време, од Метеора у Тесалији па све до Дунава. Преображење Таворском нествореном светлошћу, како човека тако и целокупне творевине, један је од централних мотива синаитско-паламитске философије живота. Народ поштује Сисоја као преподобног и чудотворца. Име му се помиње 1509. године а његов манастир изгледа да је запустео крајем XVII века.[210]

У близини Раванице је живео и преподобни **Андреј Синаит**. Поред "Ромилове пећине" (која је разрушена изградњом рударске пруге Сење - Равна Река) и његове лековите воде која испод ње извире, у Сењу народ прича и данас како је у близини села била испосница у којој је живео овај Андреј пустињак. За њега каже народно предање даје "зауздао мечку змијом" и на њој отишао у посету владици, на његов позив.[211]

За име монахољубивог кнеза Лазара, као ктитора, предање везује и манастир Рукумију, испод Сопота на Млави недалеко од Пожаревца. У Рукумији се налази гроб још једног пустињака **преподобног Мартирија Синаита**, о коме немамо никаквих података. Сам назив манастира неки доводе у везу са грчком речју "гирокомион" (болница за старце монахе). Народ је вековима поштовао преподобног Мартирија као светитеља.[212]

У манастиру Туману код Голупца, посвећеном Св. Арханђелу Гаврилу, чувају се мошти **преподобног Зосиме Синаита**,[213] По предању Зосима је живео сам у каменој пећини, на месту где се данас налази његова испосница. Подизање манастира је везано за име Милоша Обилића који је у време цара Лазара управљао Браничевском облашћу. Дворови су му били у оближњем селу Двориште. Према народном предању он је приликом лова нехотице устрелио пустињака Зосиму. Тако тешко рањеног пустињака понео је на леђима своме двору, да му укаже помоћ. Но пошто је рана била дубока, старац осећајући свој крај рече му: Ту мани и остави да умрем. Отуда, по том предању, назив Туман јер га је на том месту Милош сахранио и над гробом из покајања подигао храм. Храм није успео да доврши због одласка у бој на Косово.[214] Недалеко од Голупца налазиле су се зидине цркве Ћелије где је по предању Зосима обављао богослужење.[215] Његовом гробу је кроз векове приступано као светињи. Приликом оправке манастира тридесетих година овог века нађене су мошти преподобног управо под плочом над којом се народ молио. Ископавање моштију које су биле "чисто златне жуте боје" извршио је Рус игуман Лука са братијом.[216]

Мање познат у народном предању је **Данило Синаит**, чије су се мошти налазиле у манастиру Благовештењу у близини града Ждрела (Горњачка клисура). Данило се упокојио у XIV веку. Судећи према месту боравка треба да је био ученик Григорија Горњачког. Сам манастир је из XIV/XV века. Око 1428. године његов духовник Висарион позвао је Радослава живописца, познатог преписивача из манастира Дајше, те је овде преписивао еванђеље и друге књиге. У једном запису из XVI/XII века помиње се Григорије игуман овог манастира, у коме почива, како каже запис, "отац наш" - Данило Синаит.[217] Преподобни Данило Синаит се помиње у XVII веку у октоиху петогласнику (бр. 182) из манастира Шишатовца.[218] Манастир је срушен до темеља за време Кочине Крајине. До данас је сачувана само пећина испосница, зазидана, у којој су склоњене неке кости скупљене 1930. године. Да ли су ту и Данилове мошти, или су остале затрпане под рушевинама манастира, не зна се.[219]

Поред преподобног Ромила, Андреја и Сисоја Синаита за манастир Раваницу се везује још један испосник, **преподобни Вавил Синаит**. Преподобни Вавил се подвизавао у клисури Раваничке речице, на 2-3 километра од манастира Раванице. Једини спомен о њему сачуван то је његово име.[220]

Мојсињска планина је препуна цркава и манастиришта, везаних за период Лазаревићке Србије и за монахе носиоце духа овог синаитско светогорског покрета. Каже предање да је у Мојсињској планини, која се назива и "Мојсињска Света Гора", било око 25 манастира; има чак и такво предање по коме је број богомоља допирао и до 50.[221] Међу сачуваним манастирима, најпознатији је манастир Св. Романа, на путу између Ражња и Ђуниса, на домаку Јужне Мораве. Манастир је везан за име **преподобног Романа Синаита**. Манастир је подигао (или обновио) кнез Лазар или један од његових слугу.[222] Уз његов јужни зид призидана је капела у којој се налазе мошти преподобног Романа Синаита. Мало је вероватно да се овде ради о Роману, ученику Св. Климента и Наума, тј. о неком Роману који је живео на 200 година пре Немањића.[223] Највероватније је да се и овде ради, као што то сведочи предање, време подизања (или обнове) манастира, стил градње цркве (триконхална основа са припратом), о једном од Синаита, тим пре што је цео тај крај Мојсиња везан за синаите. Преподобни Роман је у великом поштовању код народа и празнује се 16. августа.

Поред преподобног Романа сачувано нам је и име **преподобног Нестора Синаита**, који је по народном предању био његов рођени брат. Преподобни Нестор је подигао цркву више села Витковца, на левој страни Мораве, према Алексинцу, посветивши је Св. Нестору.[224] Изгледа да је то управо онај Нестор који се убраја у значајне духовне личности у време кнеза Лазара.[225]

Поред Св. Романа и Св. Нестора да поменемо и следеће цркве и црквишта расуте по Мојсињској планини и падинама Послонске планине: Св. Петка Трњанска, Св. Петар, Ђунис, Св. Арханђео у селу Црквинама, Каоник са рушевинама цркве, Браљина у срезу Расинском (темељи цркве), Јаковац, Стеванац, Варламовац, Св. Петка Сталаћка.[226] Мојсињске цркве се обично налазе на скровитим местима, понекад и тешко приступачним. Све су оне грађене у стилу светогорско-моравске архитектуре, која је у ово време преовладала од Зете до Дунава. Манастир Јаковац и Стеванац предање приписује двојици браће, Јакову и Стевану. Њихова архитектура припада такође моравској школи што би указивало да се и овде ради, као и у случају Варламовца, о ктиторима синаитима. Посебно треба истаћи цркву Св. Богородице у Ђунису, звану у народу и "Ђунисија". То место је данас постало поново једно од најзначајнијих поклоничких места у Србији. Сам назив упућује на неког Дионисија, али о ком се Дионисију ради, о томе немамо никаквих историјских података. Није немогуће ни искључено да се овде ради о неком Дионисију Синаиту. У XIV веку је био познат Дионисије ученик преп. Теодосија Трновског мученика Григорија Синаита Старијег).

По Теодосијевом житију он је био свештеник, велики подвижник и испосник, својим рукама је зарађивао свој хлеб; био је премудар у Писму; знао је грчко и словенско божанско Писмо, имао дар превођења са јелинског на словенски језик, био је "В разумје глубок".[227] По Теодосијеву житију и по Владиславу Граматику овај "дивни кир Дионисије" је превео на словенски Маргарит Св. Златоуста.[228] Познато је да је велики број ученика преподобног Теодосија и патријарха Трновског Јевтимија прешао у Србију после пада Бугарске (1393), тако да и ова претпоставка о доласку Дионисија у Мојсиње није искључена. Помиње се и један други Дионисије у "сихастии" хиландарске обитељи (1408. г.).[229] Дионисије се звао и син жупана Вукосава, прозвани на крштењу Држман, који је изгледа био род кнеза Лазара.[230] Жупан Вукосав је од Душана добио повељом "пустош Петрусу" којом је управљао. Он је сазидао Богородицу Петрушку - Лешје (1360) код Параћина и приложио је за метох Хиландару. Вероватно да се монах Дионисије ту подвизавао, бар у почетку. Да ли је он иста личност са оним из сихастрије хиландарске и да ли имају какве везе са Ђунисом и Дионисијем Ђуниским, тешко је утврдити. Велико уважење које су исихасти гајили према Дионисију Ареопагиту и делима њему приписиваним (његова дела баш у ово време преводи на српски чувени инок Исаија), учинило је да је име Дионисије било омиљено, као и име Григорије, међу монасима овог времена. Постоји и претпоставка да је назив Ђунис везан за храм Св. Дионисија, а не за пустињака који се ту подвизавао, што је мање вероватно.

Поред поменутих Синаита, сачувано је и предање о **преподобном Јову Синаиту**, који је живео у Прекопечи код Крагујевца више Драче. Ту је умро и сахрањен. Пошто је ту црквица била разрушена, његове мошти су 1735. године биле склоњене у новоподигнути манастир Драчу и стављене уз јужни зид припрате. Уочи другог светског рата преподобном Јову је подигнута црквица у Прекопечи, на рушевинама старог његовог манастиришта. Становници околних села још и данас траже исцељење на гробу преподобног Јова.[231]

Предање је сачувало и име **преподобног Јоша Синаита**, који је живео и подвизавао се у пећини испод брда Шареника код Јошанице (Јагодина). И за њега каже предање да га је, као старца Зосиму М. Обилић, ранио нехотице у лову кнез Лазар. На месту где је Јоша умро Лазар је доцније подигао манастир Јошаницу. Јужно од западног улаза у цркву и данас се налази његов гроб коме народ прибегава као светињи ради исцељења.[232]

Постоји претпоставка да је Синаитима припадао и **инок Герман** "последњи међу иноцима", оснивач манастира Преображења Господњег у Липовцу. Његово име се помиње у натпису изнад портала западних врата. Оснивање манастира је везано за испосницу у стени, лево изнад Врела, југоисточно од манастирског храма. Ради се о пећини у вертикално распукнутој стени. У њој је по народном предању живео и подвизавао се инок Герман, пре подизања храма, подигнутог у време Стефана и Вука Лазаревића. Изгледа да је овај Герман иста личност са Германом из манастира Зрзе, који је у време цара Душана са својим унуцима (по В. Радовановићу били су му "братанци или сестрићи") митрополитом Јованом и јеромонахом Макаријем, зографима, подигао манастир Зрзе, посветивши га Преображењу. Манастир Зрзе је био у време Бајазита разорен; јеромонаха Макарија видимо да иде у Крушевац и да живопише Љубостињу, а инок Герман и Јован се више не помињу. Није ли се и инок Герман, као и Макарије и многи други монаси, повукао према северу и настанио се у пећини где је касније основао општежиће (1399) уз помоћ Стефана и Вука? Манастир архитектонски припада овом времену и све у њему и око њега подсећа на дух монаха исихаста.[233] У народу је веома живо и предање да се у истој пећини подвизавао неки **испосник Стеван**. За њега се прича да је био велики молитвеник и народни добротвор.

Постоји чак и предање да се у тој пећини молио и ту неко време живео Стефан Високи, иштући од Бога да сачува народ од "безбожних агарјана". Поштовање Св. Стефана веома је раширено у околини манастира. То се одражава у слављу Архиђакона Стефана. Многа домаћинства су га узела за крсну славу, а и манастир прославља пренос моштију Архиђакона Стефана.[234]

Предање да је у манастиру Нимнику, који се налази у суседству Тумана и Горњака, живео и упокојио се преподобни **Николај Синаит**, забележио је у прошлом веку Јоаким Вујић.[235] Данило Поповић и Душан Митошевић прихватају то предање тим пре што поред манастирске цркве постоји гроб непознатог светитеља, познат у народу као "Светиња". Није ли можда овај преподобни Николај један од ученика Григорија Горњачког?[236]

И Овчарско-кабларска монашка насеобина, која се и до данас назива "Српском Светом Гором", доводи се не без разлога у везу са овим синаитско-светогорским покретом XIV и XV века. У монахе Синаите спада, по свој вероватноћи, **Св. мученик Јован Стјенички**.[237] Преподобни Јован се прво подвизавао у "Лештијанској пустињи" (Лешје на Црници код Параћина). Ту је по жељи деспота Стефана преписивао 1412. Панегирик (чувао се у манастиру Св. Павла у Светој Гори; сагорео у пожару 1901.). Због турске најезде он се одатле повукао у манастир Св. Јована Претече, познат под именом Стјеник (стеновити предео планине Јелице). Међу пећинама које постоје око манастира постоји и "пећина Св. Јована" у којој се он по предању подвизавао. У његову пећину се пењало и силазило, као и у "Тришову пећину" (неки Тришо јуродиви), помоћу "гужви и клинова", укопаних у камени масив. По истом предању Јован је прво био у Светој Гори па је после дошао за игумана манастира Стјеника који је у његово време имао "стотину калуђера и седам писара".[238] Преподобни је највише времена проводио у посту и молитви; у манастир је силазио недељом и празницима на Литургију и у дане када су из других "пет манастира из близине долазили калуђери на поуку". Пострадао је мученички. По аутентичном запису попа Илије из 1474. године у цркви Јежевици, "погуби безбожна рука исмаилска кир Јоана лештјанска и стеничка, страни видело. Уви нам!" То се догодило на Духове 1462. године, по једнима на "Светињи", извору изнад манастира, а по другима затворили су га у цркву са калуђерима и народом, па их запалили и живе испекли. По трећима Турци су га код манастира набили на колац, а манастир запалили.[239] У ово време у долинама Западне и Голијске Мораве постојале су заиста јаке монашке колоније, особито у Овчарско-кабларској клисури, у којој је манастир Никоље имао 300 калуђера. И манастир Стјеник је имао доста монаха од којих су се неки бавили преписивачком делатношћу. О томе сведочи и место на западној страни манастира, над самим светињским потоком које се зове "писарница".[240]

У поменутој "Лештијанској пустињи" (из које се Јован Синаит доселио у манастир Стјеник), данашњем манастиру Св. Петке код Параћина, такође се налази, по предању гроб једног непознатог **безименог Синаита**. И данас се народ окупља на његовом гробу и на "врелу" и доноси дарове.[241] Да ли тај светитељ није старац Дионисије оснивач манастира и син ктитора жупана Вукосава? Веза ове "пустиње" са манастиром Хиландаром (Вукосав је приложио Хиландару 1360. године, а његов унук Венедикт, потоњи епископ, повратио је са оцем Црепом манастир од Хиландара), боравак у њему Јована Стјеничког и гроб другог безименог синаита, указује на везу Лештијанске пустиње са Светом Гором и са синаитима монасима.[242]

Исто тако и у манастиру Витовници код Петровца на Млави, чији настанак се везује за време кнеза Лазара, постоји гроб још једног анонимног Синаита. **Безимени преподобни Синаит** сахрањен је на северној страни средњег дела цркве. Данас је тај гроб празан. Мештани му прибегавају као лековитом.[243]

Поред преподобног Григорија Војловичког о коме је било речи, с оне стране Дунава помиње се још један **непознати Синаит**. Његов гроб се налази у манастиру Базјашу у Банату. Манастир је посвећен Преображењу, омиљеном празнику монаха Синаита и исихаста XIV и XV века. По предању подигнут је крајем XV века.[244] И манастир Бођане је настао такође у другој половини XV века (1478). Први његови монаси били су пострижници и избеглице из манастира Ресаве (јеромонах Никанор, Никодим, Филотеј, Герасим, Теофилакт, ђакон Герман, Елефтерије и Аксентије). Они су се повукли пред турском опасношћу, пошто је Ресава у два маха (1439, 1456) опустошена.[245] Тим померањем монаха Моравске Србије померале су се и ширили и границе благотворног утицаја синаитско-светогорских духовних предања.

Око задужбине кнегиње Милице, манастира Љубостиње, оформила се такође "Љубостињска пустиња", мушка монашка насеобина, која је гајила присне везе са Светом Гором и Синаитима. И сам назив одаје синаитски исихастички дух. У њој су се монаси пустињаци бавили преписивањем књига. О томе нам сведочи **Радослав живописац**, који је дошао из Свете Горе на молбу деспота Стефана и ту преписивао Еванђеље, "Судије, Левитико, Второзаконије, Моисеиские книги пет и Зонару".[246]

По запису тог истог "Радослава живописца" сазнајемо и нешто више о значајном монашком насељу под гором Висока на реци Дајши (Даљши). Овај манастир Рођења Богородице основао је "инок", светогорски преписивач, који је на молбу деспота Стефана дошао прво (око 1421) у "пустињу Љубостињску", па пошто се задржао у Србији, основао потом манастир у који се скупило 35 монаха. Ту раније, по запису, није било инока, јер је место било "пусто и по страни". Манастир је основан у време деспота Стефана и патријарха Никона.[247] Манастир је имао присне везе са Светом Гором; брзо је постао духовни и препородитељски центар читавог краја. Ту су се окупили монаси жељни "небескаго шествија и преподобних житија". Око њих се окупљао народ из мађарских и муслиманских крајева ради благослова и молитве, па поучени -"од злие вешти премјенише се". Манастир је настрадао од Мађара приликом заузимања Голупца, па су га монаси морали напустити. Радослав живописац се после разорења Далше помиње као преписивач у манастиру Благовештењу у Ждрелу, где се у своје време подвизавао Данило Синаит. Колико је било јако ово светогорско исихастичко монашко насеље види се и по томе што је на реци стара Дајша пронађено седам црквишта.[248]

По начину живота у "Синаите" би се могао с правом убројати и **Св. Јефрем пустињак**, патријарх Српски. Св. Јефрем је био бугарског порекла, рођен је око 1311. Живео је у Светој Гори, одакле је због турских упада прешао са својим ученицима, прво у Ибарску клисуру, онда у Дечанску пустињу, а потом у једну пештеру више Бистрице код Пећи. Одатле је изабран за патријарха у време измирења Српске и Цариградске цркве (1375). У два маха се повлачио са престола, први пут у манастир Св. Арханђела код Призрена, а потом у пусто место близу Пећи, где се и упокојио 15. јуна 1399. године. Мошти су му у Пећкој патријаршији.[249] Јефрем је био пријатељ тадашњих исихаста патријараха у Цариграду као и Јевтимија патријарха Трновског, који је такође био исихаста и Синаит, преко свог учитеља Теодосија, најпознатијег ученика преподобног Григорија Синаита у Бугарској. Баш у његово време, благодарећи помирењу са Цариградском патријаршијом, као и српским државним саборима (1374, 1375), осећа се најснажнији утицај светогорског монаштва на Србију, захваљујући масовним досељењима у Србију српских, грчких и бугарских монаха и то не само, као што смо већ рекли, монаха са Атоса него и из других монашких центара.[250] У ово време сеоба монаха је захватила још шире просторе. Тако су после пада Јерменске државе (1375) и јерменски монаси избегли у Молдавију, Влашку, Бугарску, па и у Србију. Зато није чудо што се говори да се у другој половини XIV века опажа утицај на

културу балканских православних народа Јерменије, Сирије, Палестине, Кавказа, па чак и Арабије.[251] Крајем XIV века, после пада Бугарске (1393) други снажни талас бугарских учених монаха, који су такође преко патријарха Јевтимија изашли из школе Григорија Синаита и његових ученика, запљуснуо је Моравску Србију и нашао уточиште у деспотовини Стефана Високог. Међу њима се посебно истакао Константин Философ, значајан је и Григорије Цамблак и др. Манастир Манасија, задужбина Стефана Високог, постао је духовни и културни центар и место које је изнедрило **Ресавску школу**, чији утицај је доцније допирао не само до Бугарске него и до Русије.[252]

Покрету Синаита и светогорских исихаста припада духовно и временски и преподобни **Никодим Тисмански**, оснивач бројних манастира у Румунији, с правом прозвани "румунским просветитељем". Рођен у Македонији, од оца Грка и мајке (по предању) Српкиње (румунска житија кажу да је био македоно-влашког порекла), осећао се "Еванђељем подједнако и Грк и Србин и Румун, јер не гледаше на телесно порекло своје, него на благодатну светост и богоугодност".[253] Замонашио се и Светој Гори у српском манастиру; био је близак пријатељ Старца Исаије, бугарског патријарха Јевтимија, кнеза Лазара и члан делегације Српске цркве за помирење са Цариградском патријаршијом. За њега се каже у житију инока Исаије: "Частан и освештен муж силан у књигама, још силнији у разуму и беседама и одговорима"![254] Пре преласка у, Румунију Никодим је између Текије и Кладова основао манастир Свете Тројице у Крајини. Ту се око њега окупила група монаха из Свете Горе и Србије. Манастир је данас познат под називом Манастирица.[255]

Савременик Синаита је био и **преподобни Јоаникије Девички** из друге половине XIV и прве половине XV века. Носилац је истог синаитског пустињачког духа и скривеног исихастичког живљења. Био је родом из Дукље, подвизавао се у Црној Реци, па кад се прочуо по свом врлинском животу, побегао је у пусту Дреницу, где се и упокоји (1430); ту му и данас почивају свете мошти (празнује се 2. децембра).[256] Његова Служба са синаксаром коју је писао вероватно неки сабрат манастира Девича, сва је у исихастичкој традицији, као и Маркова Служба патријарху исихасти Јефрему. То је истоветан духовни круг и иста духовна надахнућа.[257]

Појава Јоаникија Девичког пустињака и то баш из Зете није случајна. И Зета је била захваћена овим духовним покретом и постала један од центара који су привлачили исихасте овог времена. О томе сведоче тролисне цркве монашке насеобине на скадарском језеру "Зетске Свете Горе". Посебно је значајна Старчева Горица, која се помиње у дане "господина Балше" и Ђурђа Балшића (1368-1379). Та Горица је добила име по светом Старцу Макарију (свакако оснивачу). Тако се и до данас зове и само острво на коме се налази.[258]

На основу пронађених у манастиру Савини "Епистолија кир Силуанових" у Зборнику писаном око 1418. године (рукопис бр. 22), сазнали смо нешто поближе о још једном значајном исихасти блиском синаитским круговима онога времена - **кир Силуану**.[259] Тај Силуан је по свој вероватноћи иста личност са монахом Силуаном светогорским "творцем пасхалије" 1355/56, који се у једном запису у рукопису манастира Св. Павла помиње као књижевник изузетних квалитета "у истину нови Силуан, силан разумом и крепак речју.[260] Из Епистолија се види да му је духовни отац био кир Исаија. Д. Богдановић претпоставља да је Силуан своје Епистолије писао у Зети где је дошао из Свете Горе, нешто пре него су кир Исаија и преподобни Ромило Синаит (кога помиње у посланицама) напустили Свету Гору. Ромилов пут нешто касније, преко Албаније, односно Приморја, показује да су се Светогорци задржавали у приморским земљама, нарочито у Зети. Зна се да је и сам старац Исаија са Никандром и "ином неком братијом" боравио дуже времена у "западној земљи" где подиже многе

цркве и манастире.[261] То ће најпре бити баш зетски крајеви. На основу једног места из епистолија Д. Богдановић претпоставља да Силуан пише ова писма Григорију Млађем Синаиту, ученику и биографу Ромила Раваничког. На крају седмог писма Силуан додаје своме безименом саговорнику: "Јеже ти рече Ромил бљуди". Јасно је да је прималац писма неко ко је близак Ромилу и да обадвојица гаје према њему посебно поштовање.[262] Сва ова писма у ствари су размена мисли о пролазности људског живота и о вечним вредностима божанске љубави, доброте и светости и изражавају ставове на којима почива синаитска философија живота.

За синаитско-светогорски исихастички покрет XIV века органски је везан и процват чувене монашке оазе на **Метеорима** у Тесалији. Оснивач манастира Преображења на Великом Метеору, **преподобни Атанасије Метеорски** био је у личном општењу, за време његовог боравка у Светој Гори и Цариграду, са Григоријем Синаитом Старијим, Данилом Исихастом, Исидором и Калистом, каснијим Цариградским патријарсима, као и са другим значајним духовним личностима из круга синаита и светогорских исихаста оног времена.[263] Метеори су доживели свој процват управо у време српске управе овим областима. Српски деспот епирски и тесалијски Јован Урош Палеолог, велики љубитељ Свете Горе и исихаста, одрекавши се власти постао је један од највернијих ученика преподобног Атанасија. У монаштву је добио име **Јоасаф**, поставши заједно са Атанасијем ктитор манастира Преображења на Широкој Стени. Живот је окончао као пустињак у једној келији.[264] Остао је познат до данас као **преподобни Јоасаф Метеорски**. Њих двојица се с правом могу назвати "Синаитима" с обзиром да се преподобни Атанасије подвизавао у Светој Гори у месту званом Милеа, под руководством Григорија (Млађег?) и Мојсија исихаста, који су били из уског круга ученика преподобног Григорија Синаита зачетника синаитског покрета. На њих гаје упутио монах Калист, потоњи Цариградски патријарх, који се тада подвизавао у скиту Магула.[265] На путу из Свете Горе за Метеоре он је посетио, заједно са својим старцем Григоријем и духовним братом Гаврилом, епископа Сервијског Јакова, веома блиског преподобном Григорију Синаиту, о коме је већ било речи. Митрополит Јаков их је и упутио на Метеоре.[266]

На основу једног спомена у рукописном Требнику, Часасловцу и зборнику из XV/XVII века, нађеном у селу Велика Мучна (Хрватска) Леонтије Павловић сматра да су сви изгледи да у "Синаите" треба урачунати и још осам лица. Наиме у Похвали светима која почиње речима "Во славу", а завршава похвалом Србима светитељима, поред имена Симеона и Саве, Прохора Пчињског, Јована Рилског, Јоакима Осоговског и Гаврила Лесновског, помиње се и "преподобни же лик **Симеона с Григорие(м) Гонисија с Павлом Атанасија с Петром, с њими же Максим и Нил Чудотворац**"; као последњег похвала помиње "светог кнеза Лазара в Раваници почивајуштаго".[267] Ова претпоставка Л. Павловића није без основе, само што се овде не ради о неким монасима синаитима који су живели у Србији већ познатим светогорским подвижницима од којих су неки припадали директно синаитском покрету и били веома блиски синаитско светогорским исихастичким круговима. Није најјасније о ком се Симеону ради, ако није у питању исихаста Симон Чудотворац оснивач манастира Симонопетре, за кога постоји предање даје био Србин. Григорије би требао да буде **Григорије**, оснивач манастира Григоријата, којега предање поистовећује са Григоријем Ћутљивим из Горњака. **Гонисије и Павле** би најпре могли бити оснивачи манастира Дионисијата и Светог Павла у Светој Гори, који су управо у ово време били преплављени српским монасима и заједно са Симонопетром били у веома присним односима са српским земљама и Србима владарима (особито Мрњавчевићима). Преподобни Дионисије (Гонисије), је био родом из Албаније, из Корице, близу Касторијских гора.[268] Што се тиче "**Максима и Нила Чудотворца**" и то су два

позната исихаста овог времена. Ради се о **Максиму Кавсокаливиту**, ученику старца Марка са Горе Ган у Македонији. Преподобни Григорије Синаит је по доласку са Синаја преко Крита био у веома блиским односима са њим. Живео је усамљеничким животом, као јуродив. Патријарху Калисту, на његовом путу за Србију у вези измирења Српске и Цариградске патријаршије прорекао је смрт.[269] Као и патријарх Калист, тако су и сви ови свети монаси били исихасти. Веома је вероватно да је писац ове Похвале неки Србин монах светогорац, који се подвизавао у неком од поменутих светогорских манастира, па из љубави према њиховим ктиторима унео их у свој Требник међу Србе светитеље. **Атанасије** и **Петар**, који се такође помињу, претпостављамо да су познати оснивачи светогорског монаштва: Атанасије оснивач Велике Лавре и Петар први познати светогорски пустињак, који се у Светој Гори подвизавао још пре Атанасија. Што су ови светогорски подвижници унети међу Србе светитеље, то је управо још један доказ поимања нације као овог "народа хришћанског", које је било једно од основних својстава овог синаитско-светогорског покрета и његових носилаца.

Овим ни приближно није исцрпен сав проблем Синаита и њихове улоге у животу српских земаља XIV и XV века, још мање проблем исихазма и његовог утицаја на целокупну нашу културу тога доба. Проблем је овим само начет. Надамо се да је из овог кратког излагања о њима једно постало јасно: није случајност поштовање које гаји народно предање према овим светим људима; својим стилом живота и духом изузетне вере и самопожртвовања, а истовремено скривеног молитвеног живљења, они су се дубоко урезали у народно памћење. Постало је јасно и то да је покрет Синаита био много обухватнији и шири, него што о томе говори народно предање, које мање више њихов број своди на "седам Синаита". Поред њиховог великог значаја за обнову монаштва и духовног живота у Србији XIV и XV века; обнову и реформу литургијског живота, књижевности и правописа; њиховог изузетног доприноса за буђење дубљег еклисиолошког самосазнања и за преношење и оживљавање код Срба аутентичних иконописних и богословских предања; поред тог повезивања православних народа преко личних комуникација и васкрсавања у самосвести народа непатвореног хришћанског поимања нације; поред свега тога, изузетно важног, да посебно истакнемо на крају оно што се показало нарочито спасоносним у временима робовања Турцима; допринос Синаита и исихаста уопште у буђењу осећања за дубљу димензију историје и свих историјских збивања. У времену када је дошло до потреса свих земаљских вредности и центара, када су се и структуре саме хришћанске васељене пољуљале, појавили су се ови носиоци у пустињи процветалог оптимизма, и са својим пустињским есхатоном, са својим непролазним Царством небеским, открили христолошку потку историје и непролазни смисао свега што се у њој збива. Њихово присуство и трагични историјски догађаји допринели су да Српски народ духовно сазри, кроз мучeништво, и склопи свој "косовски завет" с Богом; завет у коме му је био у прошлости спас, али који је за њега постао и остао и - путоказ будућности.

Напомене

1 Ср. I. Quasten, Initiation aux Peres de l'Eglise, Paris 1963, p. 272.

"Изреке Отаца" садржане у овом Патерику најбоље су сведочанство о духу египатског монаштва. Оне су извршиле велики утицај на духовни живот како на Западу тако и на Истоку. Поред "Алфавитног Патерика", који овде користимо у разматрању духовног живота Цркве и који је распоређен по азбучним именима Отаца, постоји и "Систематски" патерик, или Патерик по поглављима. Сачувани су бројни рукописи и једног и другог, који показују велику разноликост, и то не само на грчком него и у латинском и словенским преводима. Постоје и сиријски, коптски и јерменски Зборници Изрека светих Стараца, који су нешто засебно. - У овом раду ми користимо грчко

издање Алфавитног Патерика, под називом "Το Γετονδικον" (Атина, 1970). У овом издању је наведена доста богата литература која се бави питањем настанка Патерика (стр. 8). Иначе, о Алфавитном Патерику као и о другим врстама Патерика, као и о Изрекама пустињских стараца уопште, постоји веома богата литература скоро на свим европским језицима. Поред основне литературе коју читалац може наћи код Квастена у горе цитираном трећем тому његовог "Увода у Оце Цркве" (стр. 272275), да наведемо и још следеће студије, у којима се нашироко расправља, или се дају корисни подаци о овим изузетно важним споменицима аскетске литературе: Г. Флоровский Византийские Отци V-VIII века, Париз, 1972, стр. 162; Slovo, 24, Časopis Staro-slavenskog instituta u Zagrebu, 1974. (Цео број је посвећен проблему Патерика, посебно његовим словенским преводима и њиховом настанку); Jean-Claud Guy, Recherches sur la tradition Grecaue des Apophtegmata Patrum, Bruxelles. 1962; ed. of N. Van Wijk, edited by: D. Armstrong, R. Pope and C. H. van Schooneveld, The old Church slavonic translation of the Ανδρῶν ἁγίων βίβλος", Mouton, 1975. Види такође, Malik Mulić, Srpski izvori " Pletenija Sloves", Sarajevo, 1975.

Код нас су "Отачници" били у великој употреби све до краја XVIII века о чему сведоче бројни рукописи, особито по библиотекама наших манастира. Од тог времена па наовамо он је скоро заборављен, чему је вероватно у многоме допринео и негативни став према Отачницима који је имао Доситеј Обрадовић (ср. Дела Доситеја Обрадовића, Београд, 1911, стр. 436: "Изгубе ти моја житија, лавсаик и отачник све поштење"). Ако је повремено и употребљаван, то је било више у руском преводу. Тек у новије време се и код нас појавило интересовање за овај тип литературе, али углавном са филолошко-историјске стране. Духовним и унутарњим смислом и садржајем Отачника до сада се, колико нам је познато, није (код нас) нико озбиљно заинтересовао. Овај рад хтео би да попуни ту празнину: да укаже на срж и смисао ових текстова, на њихов изузетни значај за познавање хришћанске антропологије, и благодатне психологије пустињских отаца, као и хришћанске етике и методике васпитања уопште. Он би хтео да буде само подстицај за што солидније бављење овом и оваквом литературом, која постаје све привлачнија, управо због своје вечне и незастариве проблематике. У ту сврху припремамо и превод на савремени српски језик Алфавитног Патерика, за кога се надамо да ће у догледно време угледати светлост дана.

Још једна примедба: Приликом цитирања изрека светих стараца из Отачника, цитирамо их по имену Старца коме припадају. Број поред имена Старца означава редни број изреке у самом тексту "Герондикон" (изд. "Астир", Атина, 1970. г.).

2 Ава Агатон, 5.

3 Ава Григорије, 1.

4 Диадох Фотички, Аскетско Слово, Филокалија, I стр. 200, 20.

5 Ава Пимен, 120.

6 Ава Сисоје, 20.

7 Ава Павле Прости, 1.

8 Ава Серапион, 1.

9 Ава Тимотеј, 1.

10 Ава Сисоје, 49.

11 Ср. Ава Пимен, 69.

12 Логос 25, 31, Лествица.

13 Ср. Ава Мојсије, 18; Ава Агатон, 1.

14 Ава Ахила, 4.

15 Ава Пистос, 1.

16 Ава Марко, 1.

17 Ава Руф, 2.

18 Ава Иперехије, 8.
19 Ава Памво, 3.
20 Ава Агатон, 9.
21 Ава Арсеније, 30.
22 Ава Агатон, 8.
23 Ава Антоније, 1.
24 Макарије Политик, 3.
25 Ава Мојсије, 17.
26 Ава Иперехије, 2.
27 Ава Пимен, 183.
28 Ава Памво, 2.
29 Ава Исидор Презвитер, 1.
30 Исто.
31 Ава Јустин Поповић.
32 Ава Исидор Презвитер, 4.
33 Ср. Евлогије Презвитер, 1.
34 Ава Лонгин, 1.
35 Ава Јован Колов, 3.
36 Ава Макарије, 10.
37 Ава Евпрепије, 6.
38 Ава Јован Колов, 2.
39 Ава Агатон, 3.
40 Ава Памво, 17
41 Ава Пимен, 157
42 Ава Пимен, 127
43 Ава Антоније, 8
44 Ава Агатон, 5
45 Ава Мијос, 2
46 Ава Никон, 1
47 Ава Пафнутије, 1
48 Ава Пимен, 52
49 Ава Пимен, 147.
50 Ава Јосиф, 3.
51 Ср. Ава Пимен, 169.
52 Ама Синклитикија, 13.
53 Ама Синклитикија, 17.
54 Ава Арсеније, 2.
55 Ава Висарион, 11.
56 Ава Исихије, 36.
57 Ава Нистерије, 3.
58 Ава Пимен, 27.
59 Ава Пимен.
60 Ава Сисоје, 42.
61 Ава Арсеније, 13.
62 Ср. Ава Агатон. 23.
63 Ср. Ава Агатон. 5.
64 Ава Антоније, 9.
65 Ава Пимен, 92.
66 Ава Агатон, 26.
67 Ава Евагрије, 6.

68 Ава Илија, 3.
69 Ава Силуан, 3.
70 Ава Захарија, 2.
71 Исто, 3.
72 Ава Арсеније, 27.
73 Ама Синклитикија, 1.
74 Ава Јосиф, 6.
75 Ср. В. Ђурић, Доситеј Обрадовић, **Изабрани списи**, предговор, стр. 7. Мита Костић, **Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века**, Београд, 1952, стр. 8. Новаковић Стојан, **Доситеј Обрадовић и српска култура**, Споменица Доситеја Обрадовића, СКЗ 134, Бгд., 1911, стр. 19.
76 Јером. Атанасије Јевтић, **Из богословља Светог Саве**, Београд, 1977, стр. 158; Богословље Светог Саве, "Св. Симеон Мироточиви", Врњачка Бања, 1991, стр. 72.
77 Исто, стр. 158 (73).
78 Исто, стр. 164 (83).
79 Живот Светог Саве од Теодосија, Стара Српска књиж. 1, МС, СКЗ, стр. 96.
80 Јером. Атанасије, **Из богословља Светог Саве**, стр. 164; **Богословље Светог Саве**, стр. 83.
81 Исто, стр. 158 (72).
82 Исто, стр. 160 (76).
83 Исто, стр. 159 (73).
84 Исто, стр. 166 (86).
85 Ср. исто.
86 Исто, стр. 166 (87).
87 Ср. Александар Шмеман, **За живот света**, Београд, 1978, стр. 67.
88 С. Радојчић, **Облик и мисао у старом српском сликарству**, Летопис Матице Српске, 408, св. 12, стр. 3, 5.
89 Јером. Атанасије, **Из Богословља Светог Саве**, стр. 162; **Богословље Светог Саве**, стр. 80.
90 Исто.
91 Ср. Франк Кемфер, **Почетак култа кнеза Лазара**, О кнезу Лазару, стр. 265-269.
92 О синаитима и њиховом значају за Србију XIV века, види: Јеромонах Амфилохије, **Синаити и њихов значај у животу Србије XIV века**, Раваница 1381-1981, Београд, 1961, стр. 101-134.
93 Архим. Јустин Поповић, **Житија светих за јули**, стр. 450.
94 Ср. Дејан Медаковић, **Култ кнеза Лазара у српском бароку**, О кнезу Лазару, стр. 322.
95 Ср. Г. Флоровский, **Пути русского богословия**, Париж, 1981, стр. 84-106.
96 Ср. Мита Костић, **Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века**, Београд, 1952, стр. 1819.
97 **Дела Доситеја Обрадовића**, Београд, 1911, стр, 43.
98 **Дела Доситеја Обрадовића**, стр. 14 аб.
99 Исто, стр. 272.
100 Исто, стр. 440.
101 Исто, стр. 429 а.
102 Исто, стр. 28, 46 а, 926.
103 Исто, стр. 5296.
104 Исто, стр. 396.
105 Исто, стр. 14.

106 Исто, стр. 136.
107 Ср. Др. М. Јовановић, **Доситеј као филозоф**, Нови Сад, 1940, стр. 6.
108 Исто, стр. 455.
109 Исто, стр. 430.
110 Исто, стр. 14а.
111 Исто, стр. 11, 60б.
112 Исто, стр. 72а.
113 Исто, стр. 266.
114 Исто, стр. 428б.
115 Исто, стр. 597а.
116 Платон, Номи, 716 Ц. Ср. W. Jaeger, παιδεῖα, том I, грчко издање, Атина, 1968, стр. 338.
117 Ср. Anselme de Cantorbery, Pourqoi Dieu s'est fait homme, Sources Chritiennes, No 91, Paris, 1963, p. 222, 78.
118 Ср. јером. Амфилохије Радовић, **Тумачење Старог Завета кроз векове**, Београд, 1979, стр. 52.
119 **Дела Доситеја Обрадовића**, исто, стр. 11 аб.
120 Исто, стр. 415б, 463б.
121 Исто, Стр. 36б.
122 Исто, стр. 39а.
123 Исто, Стр. 91б.
124 Исто, Стр. 39а, 49б. Ср. Др. Милан Јовановић, **Доситеј као филозоф**, Нови Сад, 1940, стр. 6.
125 Исто, Стр. 38б.
126 Исто, стр. 48а.
127 Исто, стр. 40а.
128 Исто, стр. 47а.
129 Исто, стр. 74а.
130 Исто, стр. 46б.
131 Исто, стр. 47а, 41а.
132 Јеромонах Атанасије, **Из богословља Светог Саве**, стр. 162-163; **Богословље Светог Саве**, стр. 80-81.
133 Исто, стр. 72.
134 Јеромонах Атанасије Јевтић, Из богословља Светог Саве, стр. 162; Богословље Светог Саве, стр. 79-80.
135 **Дела Доситеја Обрадовића**, стр. 72б, 73а.
136 Исто, стр. 549б.
137 Исто, стр. 557 аб.
138 Жан Жак Русо, **Јулија или Нова Елоиза**, Београд, 1957, књ. I, стр. 235.
139 J. Волфганг Гете, **Страдање младог Вертера**, Мостар, 1905, стр. 91. Ср. Јован Деретић, **Доситеј и његово доба**, Београд, 1969, стр. 180-182.
140 **Дела Доситеја Обрадовића**, стр. 68а.
141 Исто, стр. 83б.
142 Исто, стр. 68а.
143 Исто, стр. 112а.
144 Исто, стр. 113а, 112а.
145 Исто, стр. 112б.
146 Исто, стр. 113а.
147 Исто, стр. 74б.
148 Исто, стр. 123а; ср. 25а, 27.

149 Исто, стр. 100а.

150 Исто, стр. 123а.

151 Исто. стр. 113а.

152 Исто, стр. 3а.

153 Исто, стр. 80б, 555а.

154 Кратку историју Синајског манастира види у Πανηγυρικός τόμος επὶ τῆ 1400 'αμφιετηρίδι τῆς 'Ιερᾶς Μονῆς τοῦ Σίνα ἐν Αθῆναίς 1971, 15-22.

155 У новије време се код нас Јованом Лествичником највише бавио Димитрије Богдановић. Посебно је значајно његово дело: **Јован Лествичник у Византијској и старој српској књижевности**, Београд, 1968. Он је дао и најновији превод "Лествице Јована Лествичника" (Београд, 1963).

156 Ср. Стева Димитријевић, **Поклоничка (хаџијска) путовања**, Београд, 1933, стр. 44; **Житије Светог Саве** Теодосија Хиландарца, изд. Ђ. Даничић, приредио Ђ. Трифуновић, Београд, 1973, стр. 190192.

157 Др. Душан Глумац, **Српске задужбине у Палестини**, Гласник СПЦ 1946, бр. 10, 11, 12, с. 240. **Житије Светог Саве** од Доментијана, изд. Ђ. Даничића.

158 М. Пурковић, Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд, 1979, стр. 84.

159 Тихомир Ђорђевић, **Српске светиње у Палестини**, Скопље, 1925, стр. 9. Уп. Др. Душан Глумац, **Српске задужбине у Палестини**, Гласник СПЦ 1946, бр. 10, 11, 12, стр. 246-247. И краљ Драгутин је имао за духовника оца Галактиона из Јорданске пустиње, од кога је добијао посланице. Ср. В. Розов, **Свети Сава и Срби у Светој земљи и на Синају**, Мисао, св. 5 и 6, 1928, стр. 340.

160 Архиепископ Данило, **Животи краљева и архиепископа српских**, изд. Ђ. Даничића, стр. 18. Ср. Др. Душан Глумац, исто, стр. 244-245.

161 Сперанский, **Славьянская письменность XI-XIV вв. на Синае и в Палестине**, Известия отделия русского язика и словесности Академии наук СССР, XXXII, Ленинград 1927, стр. 64. када је манастир Св. Арханђела крајем XV века опустео, његов приход од Стонског метоха, сагласно повељи цара Уроша, прешао је на Хиландар и ман. Светог Павла у Светој Гори. Ср. Тих. Р. Ђорђевић, **Српске светиње у Палестини**, Скопље, 1925, стр. 6.

162 **Ср**. **Сперанский**, цит. дело, стр. 44, 53. Види, такође, Др. Д. Глумац, исто, стр. 239.

163 Приликом свог првог путовања на Исток Порфирије Успенски је нашао на Синају око 40 словенских, бугарских и српских рукописа. По Сперанском, већина од њих (13) потиче из XIV века(из XIII су пет, из XIII-XIV четири, из XV в. пет, из XVI в. два, из XVII четири и из XVIII три.). Поред два глагољска рукописа (Псалтир и Евхологиј), од тих рукописа 17 њих припадају бугарској, а 19 српској рецензији. Руских је веома мало. Ср. Сперанский, цит. дело, стр. 44, 52-54.

164 Ђ. Трифуновић, **Српски средњовековни списи о кнезу Лазару н Косовском боју**, **Житије и начелство кнеза Лазара**, стр. 172; Б. Вуловић, Учешће Хиландара и српске традиције у формирању моравског стила, Моравска школа и њено доба, стр. 169.

165 Др. Душан Глумац, цит. дело, стр. 255.

166 Димитрије Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, Београд, 1980, стр. 223.

167 Ђорђе Сп. Радојичић, **Творци и дела старе српске књижевности**, стр. 248-250. Уп. Д. Богдановић, цит. дело, стр. 222. Ђ. Трифуновић, **Две посланице Јелене Балтић и Никонова** "**Повест о јерусалимским црквама м пустињским местима**", Књижевна историја V/18 (1972), 289-327 (текст са преводом).

168 Đuro Daničić, **Poslanica Teofila patrijarha Jerusalimskog despotu Srpskom Stefanu**, Starine JAZU, knj. IV, Zagreb, 1872, str. 232-234. Ср. Ђ. Трифуновић, **Деспот Стефан Лазаревић**, Књижевни списи, Београд, 1979, стр, 123.

169 И. Руварац, Годишњица 2, 253; код В. Марковића, **Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији**, 1920, 152.

170 Byzantinische Zeitschrift 3, 1894, 225-329; Исто, 3, 1897, 538-546.

171 Сперанский, цит. дело, стр. 64.

172 Љ. Стојановић, **Записи и натписи**, књ. 1, 144, стр. 47; Исто, књ. III, 5934, стр. 223. Тих. Ђорђевић говори о једном **игуману Јоаникију**, Србину, који је, по њему, крајем XIV века био игуман Синајског манастира. Вероватно је игуман Јоаникије иста личност са преписивачем Јоаникијем. Ср. Полихроный Сырку, **Очерки изъ истории литературныхъ сношений болгаръ и сербовъ въ. XIV-XV въкахъ**, Санктпетербургъ, 1901, LXXVIII. Тих. Ђорђевић, **Српске светиње у Палестини**, Скопље, 1925, стр. 9. М. Н. Сперанский, цит. дело, стр. 55.

173 Љ. Стојановић, **Записи и натписи**, књ. II, 45-66, стр. 459.

174 Исто, 44-33, стр. 443.

175 Порфирый Успенский, **Первое путешествые въ Синайскый монастиръ въ 1845**, Москва, 1856, стр. 215. В. Розов, **Поп Јован из Синајске горе**, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. X, Београд, 1930, 54. М. Н. Сперанский, **Славянская письменость. XI-XIV.в.в. на Синае и в Палестине**, Известия отделия русского языка и словесности Академии Наук СССР Ленинград, 1927, том XXXII, стр. 112-113, 258-260. Ђорђе Сп. Радојичић, **Стари Српски писац Јован из Синајске Горе и рукописни зборник "Словеса душеполезна",** Књижевна збивања..., стр. 255-256.

176 Архим. Јустин Поповић, **Житија светих за април**, Житије преп. Григорија Синаита, стр. 108. Ђорђе Сп. Радојичић, **Творци и дела старе српске књижевности**, стр. 126, 130. Исти, Старац Григорије, Богословље 2 (1927), 314-315.

177 Ђорђе Трифуновић, **Инок Исаија**, Крагујевац, 1980, стр. 15, 18.

178 М. Н. Сперанский, цит. дело, стр. 57, 82.

179 Исто, стр. 56. Ср. Тих. Ђорђевић, **Српске светиње у Палестини**, Скопље, 1925, стр. 10.

180 М. Н. Сперанский, цит. дело, стр. 106-107. Ср. В. Розов. **Синайцы въ Сербии въ XIV въкъ**, Byzantinoslavica I, Praha, 1929, стр. 20. Љ. Стојановић, **Записи и натписи**, I, бр. 103 и 116. Уп. Ђ. Радојичић, Творци и дела, 125-131; Д. Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, стр. 188.

181 Т. Ђорђевић, **Срби и света земља**, Забавник, додатак српских новина на Крфу, Београд, 15. маја 1918, стр. 5; В. Розов, цит. дело, стр. 18.

182 М. Мурко, **Geschichte Südslavischen Litteraturen**, Leipzig, 1908. Уп. М. Н. Сперанский, цит. дело, стр. 85. И. Стржиковски, проучавајући "Минхенски псалтир" први је развио теорију о утицају не само Палестине и Синаја, него и о утицају ране сиријске уметности (V-VII века) на српску уметност XV века. (Уп. Сперанский, исто). Сталне везе Срба са Палестином, подстицале су и одржавање веза са Синајем, који је одувек имао присне односе са Јерусалимом и палестинским манастирима. Колико су били живи контакти Србије са Палестином сведочи и то даје патријарх Јоаникије подигао две цркве у Палестини: цркву Св. Илије на Кармилској гори и Преображење на Тавору. Те везе се продужују и доцније. Особито је српска монашка заједница у Палестини ојачала почетком XI века. У то време је поновно обновљен кугом опустели манастир Св. Арханђела. Српски монаси су чак 1504. г. узели у своје руке и манастир Св. Саве Освећеног, под чијом заштитом су биле задужбине Светог Саве у Палестини; манастир Св. Арханђела је постао његов метох. У Лаври је 1612. г. сазидана кула и црква Св. Симеона Мироточивог, а између капеле св. Гроба и цркве Васкрсења

постојала је све до 1652. "српска трпеза". Да је међу синајским и сионским монасима Србима и другим Словенима било и у XVI веку учених људи види се по томе што су они 1555. године писали службу новомученику Софијском Николи. Међутим, половином, XVII века, број Срба монаха на Истоку се нагло смањује, Лавра Св. Саве Освећеног и манастир Св. Арханђела прелази у руке Јерусалимског патријарха, који је отплатио велике дугове манастира, али све то, опет, не умањује љубав Срба према светињама Палестине и Синаја. Наши су, по речима Саве Димитријевића, сматрали Јерусалимску патријаршију и патријарха за своју више и ближе чак од Цариградске. Особито је та љубав ојачала после Сеобе Срба у крајеве преко Саве и Дунава. Тако, Арсеније III назива (1690) Србе у Коморану "истинитим служитељима свете источне цркве Јерусалимске". Исто тако и митрополит Павле Ненадовић 1754. године пише посланицу "свима својим хришћанима источног благочешћа свете Јерусалимске Цркве". Та снажна усмереност Српске Цркве с оне стране Саве и Дунава на Јерусалимску Цркву баш у ово време није ни мало случајна: она произлази из продубљеног еклисиолошког самосазнања, пробуђеног директним сукобом са монополистичким претензијама старога Рима, као и тешкоћама које су се појавиле у XVIII веку у односима између Српске Цркве и Цариградске Патријаршије. - Да је још увек и у XVII веку било монаха Словена не само у Палестини него и на Синају види се по једном синајском рукопису који је писао "Стефан у светие Гори Синаи", 1662. г. (Уп. Љ. Стојановић, Записи и натписи, IV, бр. 6932, стр. 170). Види о свему овоме опширније: Прота Стева Димитријевић, **Поклоничка (хаџијска) путовања**, Београд, 1933, стр. 43, 45, 54, 52, 45; Вл. Розов, **Свети Сава и Срби у Светој земљи и на Синају**, Мисао, књ. 28, св. 5 и 6, стр. 337 (Розов овде, између осталог, истиче да је Србин игуман Лавре Гаврило, немајући новаца да се откупи од насртаја фанатичких арапских племена, напустио Лавру 1602. г. а да су Срби монаси, исто због дугова, предали Јерусалимском патријарху Теофилу (1636-40), задужбину краља Милутина манастир Св. Арханђела). Уп., такође, Тих. Ђорђевић, **Српске светиње у Палестини**, стр. 6.; Др. Душан Глумац, Српске задужбине у Палестини, Гласник СПЦ, 1946, бр. 10, 11, 12, стр. 252-255. П. Сырку, **Очеркы изъ истории литературныхъ сношеній Болгарь и Сербовъ въ XIV-XVII вв**., Санктпетербургъ 1901, стр. CCXCVIII-IX; 140.

183 В. Ђурић, **Српски државни сабори у Пећи и црквено градитељство**, О цару Лазару (зборник), стр. 106.

184 Иван Божић, Српске земље у доба Стефана Лазаревића, Моравска школа и њено доба (зборник), стр. 114, 115, 116. Уп. В. Ђурић, цит. дело, стр. 111.

185 Уп. Војислав Ђурић, цит. дело, стр. 106, 107, 111.

186 Исто, стр. 108, 111, 117.

187 Архим. Јустин Поповић, **Житије Св. Деспота Стефана Високог**, Житија за јул, Београд, 1975, стр. 418-419.

188 Општи подаци и литература о Синаитима у Србији: Вл. Розов, **Синайцы въ Сербыи въ XIV въкъ**, Byzantinoslavica I, Praha, 1929, стр. 1620; Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, Смедерево, 1965, стр. 195-202; Д. Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, СКЗ, 1980, стр. 202-203; В. Марковић, **Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији**, С. Карловци, 1920, стр. 1261-29; В. Розов, **Серби в Палестинъ и на Синае**, Труды IV Създа русского академ. орг. 1, 1928/9; уп. Архим. Леонид, **Изъ истории югославянского монашества**, Москва, 1871; Втори международен симпозиум "Ученици и последователи на Евтимий Трновски, Велико Трново, 1976; Х. Војиновић, **Синаити**, Браничевски весник.

189 М. Ђ. Милићевић, **Кнежевина Србија**, књ. II, стр. 787. Милићевић по народном предању помиње следећих седам Синаита: Роман у ман. Св. Романа, један безимени у Светој Петки, Ромило у Раваници, Григорије у Горњаку, један у Витовници,

један у Туману и један преко Дунава у Базјашу. Он наводи и друго предање које вели да је Св. Роман имао брата Нестора који је саградио цркву на левој страни Мораве, посвећену Св. Нестору (уп. исто, види такође стр. 1104). И. В. Марковић, наводи исту седморицу. Види, **Православно монаштво и манастири**, стр. 126-128.

190 Уп. В. Петковић, **Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа**, стр. 296.

191 Вл. Розов, наведено дело (**Синайцы въ Сербии въ. XIV въкъ**), стр. 16. Розов с правом каже да су промене у народној души до којих је дошло под утицајем синаитско светогорског покрета утицале на слабљење утицаја Запада на српску културу овог времена, а не, као што је тврдио Василије Марковић (**Православно монаштво**, стр. 128) - слабљење везе с Западом (исто).

192 Др. В. Сл. Киселковъ, Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметникъ, София, 1926, стр. 112.

193 Св. Радојчић, Облик и мисао у старом српском сликарству, Летопис Матице Српске, год. 147, јули-август, 1971, књ. 408, св. 12. стр. 6.

194 Тај и такав библијско-синаитски појам нације постојао је на Балкану све до почетка XIX века. Од почетка XIX века почиње да преовлађује, под утицајем Француске револуције, пагански појам нације: на место јединства у вери и Христу Богочовеку, уводи се биолошко јединство нације по крви и језику. Од тада почиње да буде код нације главно, по речима Владике Николаја, "крв и језик, као код волова што је главно крв и рикање". (уп. Владика Николај, Сабрана дела V, стр. 683).

195 Уп. Вл. Розов, **Свети Сава и Срби у Светој земљи и на Синају**, Мисао, 1928, књ. 28, св. 5 и 6, стр. 336; П. А. Сырку, **Монаха Григория Житие преп. Ромила**, Памятники древней письмености и искусства, 136 (Санктпетербургъ, 1900), стр. 32.

196 Уп. Василије Марковић, **Православно монаштво**, стр. 124, 126.

197 Словенски превод његовог житија објавио је П. Сырку, **Монаха Григория житие преподобнаго Ромила**, Памятники древней письмености и искуства 136, Санктпетербург, 1900. Грчки текст објавио је Ф. Халкин у часопису Byzantion, т. 31 (1961), стр. 114-145. Српски превод житија: Архим. Јустин Поповић, Житија светих за јануар (16), стр. 501-517. А. Лсенко је погрешно приписивао његово житије Григорију Цамблаку (+1418): А. Лсенко, **Изъ истории югославянского монашества XIV стольтия**, стр. 89.

198 Архим. Јустин Поповић, Житија за јануар, стр. 510-511.

199 Уп. А. Лсенко, **Изъ истории югославянского монашества XIV** ст., стр. 8-9; Л. Павловић, Култови лица..., стр. 195-196. Поред издања Сиркуа Ромилово житије издао је и Ђ. Даничић (Гласник, 9, 1852, 252 и даље, а штампано је и у Arhivu za povjest Jugosl. IV. У сагорелом рукопису Народне библиотеке Кипријана Рачанина налазила су се два житија преп. Ромила, опширније Григорија Млађег и краће, у коме се каже да је Ромило дошавши у Илирик "разноврсним страстима поробљене и заваћене у јединство вере за кратко време својим речима сабрао. Видевши их утврђене у вери, одлази отуда и долази у Далмацију у место неко звано Раваница". Ђ. Даничић, **Кипријанов рукопис**, Гласник ДСС, св. IX, Београд, 1857.

200 Ђ. Трифуновић, **Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју**, Крушевац, 1968, стр.

201 Ђ. Сп. Радојичић, **Књижевна збивања и стварања код Срба у Средњем веку**, стр. 215-216.

202 Најпотпуније житије преподобног Григорија Ћутљивог, на основу оскудних историјских података, написао је Архим. Јустин Поповић, **Житија за децембар** (7), стр. 251-260. О њему основна литература: Ђ. Сп. Радојичић, Григорије из Горњака, Историјски часопис III (1952), стр. 85-106. Леонтије Павловић, Култови лица код Срба

и Македонаца, стр. 195-198. Уп. Ђ. Сп. Радојичић, **Књижевна збивања и стварања код Срба у Средњем веку**, стр. 212.

203 Д. Митошевић, **Рукумија и Брадача**, Смедерево, 1971, стр. 8.

204 Постојале су две повеље манастиру Горњаку - кнеза Лазара и Патријарха Спиридона из 1380, сачуване у каснијим преписима али аутентичне по садржају. Уп. В. Мошин, **Самодржавни Стефан кнез Лазар**..., О кнезу Лазару (зборник), стр. 24.

205 Уп. Л. Павловић, **Култови лица**..., стр. 195-196. У време Деспота Стефана се помиње неки **Григорије** који је преписивао књигу Зонарину, примивши је од хиландарског игумана Тимотеја (Петокњижје, Исус Навин, Судије књиге Царства и Дневника). Да ли се ради о овом или неком другом Григорију, није јасно. Уп. Љ. Стојановић, **Записи и натписи**, III, 4953, стр. 47-49. О преносу дела моштију у манастир Григоријат (1977) види у светогорском часопису 'Ο 'όσιος Γρηγόριος периодос 2, 1078, бр. 3, стр. 75-80.

206 О Григорију Војловичком види: Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 197-198. Ђ. Сп. Радојичић, **Књижевна збивања и стварања код Срба**, стр. 212. Архим. Јустин Поповић, **Житија за децембар**, стр. 258.

207 Уп. Л. Павловић, исто, стр. 198, 203; Ђ. Радојичић, исто, стр. 30. Постоји још један Григорије који се поистовећује са Григоријем Ћутљивим: преподобни Григорије Куманички, Он се обично празновао кад и **Григорије Горњачки** (7. децембра). И година смрти им се поклапа (1406). Постоји предање да је био из породице Немањића (Бранко Цвијетић, **Записи у цркви Св. Николе у Никољцу код Бијелог Поља**, Зборник за историју Јужне Србије, 1, 245). Л. Павловић претпоставља да би он могао бити онај ктитор манастира Григоријата, чије су мошти Срби монаси, за време великог пожара 1761. однели заједно са његовом биографијом с његовим потписом из 1405. и пренели их у манастир Куманицу на Лиму (Народна енциклопедија 1, 520). Л. Павловић, исто, 203.

208 Литература о преподобном Сисоју Синаиту: Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 200; Вл. Петковић, **Преглед споменика**, стр. 297; Б. Вуловић, **Учешће Хиландара и српске традиције у формирању моравског стила**, Моравска школа и њено доба, стр. 172; Гордана Бабић, **Друштвени положај ктитора у Деспотовини**, Моравска школа и њено доба, стр. 144; Др. Ч. Марјановић, **Ћуприја**, **Параћин**, **Јагодина**, историјски и културни преглед I, Темнићки зборник, књ. III, Београд, 1936, стр. 123, 126.

209 Уп. Гордана Бабић, Друштвени положај ктитора у Деспотовини, стр. 144; Вл. Петковић, **Преглед споменика**, стр. 297.

210 Ч. Марјановић наводи податак да је велики руски кнез одредио, приликом доласка старца Јаничија у Русију за милостињу 1509. године: "у Кучајни обитељи Преображења Спасова, где почивају мошти преподобног Сисоја, дарује се игуману Теофану 40 самура и 300 белих веверица..." Сисевац или Сисојевац се у време Арсенија III помиње као Раванички метох; у време Сеобе (1690) као и Раваница, запустео је, али изгледа и после тога поново је био активан. Поред Сисојевца, на Црници реци, на растојању од 910 км. ваздушне линије налазе се развалине још шест цркава: и ту је била својеврсна мала Света Гора. Уп. Др. Ч. Марјановић, цит. дело, стр. 123-126, 127, 129.

211 Леонтије Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 200; Милева Јоксимовић, Караџић, год. 1, 1893, стр. 219.

212 Д. Митошевић, **Рукумија и Брадача**: Л. Павловић, цит. дело, стр. 199; Вл. Петковић, Преглед споменика, стр. 290.

213 О Зосиму Синаиту види: Гласник СУД, књ. IV, Београд, 1852, стр. 195, књ. XX, стр. 60; Старинар VI, Београд, 1889; Д. Митошевић, **Манастир Туман код**

Голупца, Смедерево, 1975; Л. Павловић, цит. дело, 200; В. Марковић, **Православно монаштво**, стр. 133; М. Ђ. Милићевић, **Кнежевина Србија** II, 1035.

214 Уп. Д. Митошевић, цит. дело, стр. 12-13.

215 Уп. Гласник СУД, св. IV, 1852; А. Медаковић, **Окружије пожаревачко**, стр. 195.

216 Д. Митошевић, исто, стр. 1415.

217 Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 198-199; В. Петковић, Преглед споменика, стр. 27.

218 Л. Павловић, исто, стр. 198; уп. С. Петковић, **Опис рукописа**, 44.

219 Л. Павловић, исто, стр. 199.

220 Б. Вуловић, Учешће Хиландара и српске традиције у формирању моравског стила, стр. 170.

221 М. Ђ. Милићевић, **Кнежевина Србија** II, стр. 720; Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 202; Др. Ч. Марјановић, цит. дело, Темнићки зборник, III, стр. 105.

222 Житије преподобног Романа: Архим. Јустин Поповић, **Житија за август** (16), стр. 287; о манастиру: В. Петковић, **Преглед споменика**, стр. 288; М. В. Веселиновић, **Свети Роман**, Ниш, 1939. М. Веселиновић не налази у народу предање да је овај Роман један од Синаита који су дошли са Истока, а наводи предање да је у време цара Лазара један његов слуга обновио запуштену гробницу Св. Романа. По том предању манастир би био само обновљен за време цара Лазара. Веселиновић претпоставља чак да се ман. Св. Романа помиње у Хрисовуљи цара Василија Македонца ("Сфентеромон"), но по С. Новаковићу овде се не ради о Св. Роману у браничевској области него о потоњем граду Смедереву (уп. Веселиновић, 1417, 22; С. Новаковић, **Браничево кроз историју**, Гласник СПЦ, бр. 9. год. XLII, септембар 1961). Да наведемо да се у Хиландару помиње у XIV веку један познати преписивач по имену **Роман** (Ђ. Трифуновић, **Инок Исаија**, Крушевац, 1980, стр. 24); постоји помени о једном Роману који се убраја у синајске калуђере (Старинар, нови ред II, 1907, 153; уп. М. Веселиновић, исто, стр. 22); Хиландарски преписивач Роман иста је личност са монахом Романом преводиоцем Романовог типика (1331), (уп. Д. Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, стр. 166).

223 Уп. Јустин Поповић, **Житија за август** (16), стр. 287.

224 Уп. М. Ђ. Милићевић, **Кнежевина Србија II**, 787; Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 199; М. Веселиновић, Свети Роман, 18.

225 Б. Вуловић, **Учешће Хиландара и српске традиције у формирању Моравског стила**, Моравска школа и њено доба, стр. 170.

226 В. Марковић, **Православно монаштво**, стр. 126; М. Ђ. Милићевић, **Кнежевина Србија II**, стр. 787; К. Јовановић, Старинар за 1907, стр. 150-162; В. Петковић, **Преглед споменика**, стр. 194; Ђ. Трифуновић, **Српски средњовековни списи о кнезу Лазару**, стр. 48.

227 Др. В. Киселковъ, Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметникъ, София, 1926, стр. XLVII (18).

228 Уп. исто, XLVIII-XLIX. Види, такође, Старине, 52.

229 Љ. Стојановић, **Записи и натписи** I, бр. 215, стр. 68.

230 Уп. Ч. Марјановић, цит. дело, стр. 67/68.

231 Л. Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 200. Постоји познати **преписивач Јов**, из треће четвртине XI века, у манастиру Хиландару. Од њега су остали преписи Псалтира, Триода посног, Хронике Георгија Амартола, Зборник великопосних слова Јована Златоуста и других отаца. Уп. Ђ. Трифуновић, **Инок Исаија**, стр. 25.

232 Л. Павловић, исто, стр. 201.

233 Прота Петар Гагулић, **Манастир Светог Стевана у Липовцу**, Београд, 1977, 1723. Уп. В. Петковић, **Уметност у Србији за владе деспота Стефана Лазаревића**, Братство, XXII, за 1928; Љ. Стојановић, **Записи и натписи I**, бр. 196.

234 П. Гагулић, исто, стр. 6465. Уп. Гордана Бабић, **Друштвени положај ктитора у Деспотовини**, Моравска школа и њено доба, стр. 144.

235 Јоаким Вујић, Путешествије по Србији I, СКЗ, Београд, 1902, стр. 65.

236 Душан Д. Митошевић, **Манастир Нимник**, Стари маријански манастир у Стигу, Смедерево, 1977, стр. 1314; уп. Л. Павловић, цит. дело, стр. 232: зове га "анонимни светитељ". Јосиф Веселић (**Опис манастира у Србији**, Београд, 1867, 147) такође потврђује ово предање, само што он бележи и једно друго по коме се овде ради о гробу неког детета Николе, који је био син замонашеног удовог свештеника. Њега су убили хајдуци, па пошто се посветио, калуђери су га сахранили у ту гробницу. Постоји чак и такво предање да се радило о женском детету које су хајдуци убили зато што их је видела кад су дошли ради похаре манастира. Тако је место добило назив "Светиња". Очевидно, овде се ради о неким новијим традицијама које су се помешале са старим (уп. Д. Митошевић, исто, стр. 34-35).

237 Литература о Св. мученику Јовану Стјеничком: Милисав Протић, **Св. мученик Јован Стјенички**, Православље, бр. 221, 1. јуни 1976, стр. 89; Радомир Станић, Непознати запис из Јежевице, Београд, 1974, Саопштења, Републички завод за заштиту културе, Београд, X; Свет. Ст. Душанић, Печат манастира Стјеника из 1710. године, Vesnik muzejskog i konzervatorskog društva NRS, Beograd, 1960, 1-2, 9-12.

238 Милисав Протић, исто, стр. 8.

239 Исто; уп. Р. Станић, Непознати запис из Јежевице, исто, стр. 111.

240 В. Ст. Караџић, Даница, 1826, 3; М. Протић, исто.

241 Л. Павловић, цит. дело, стр. 201.

242 Ч. Митровић, цит. дело, Темнићки зборник III, 72-73, 131-133; В. Петковић, **Преглед споменика**, стр. 38; Ђ. Сп. Радојичић, **Творци и дела старе српске књижевности**, 148.

243 Л. Павловић, цит. дело, стр. 201.

244 Исто; уп. **Шематизам источно православ. Српске патријаршије**, стр. 22.

245 П. Момировић, Манастир Бођани, 11, 15-16.

246 Уп. В. Марковић, **Православно монаштво**, стр. 132; Ч. Марјановић, цит. дело, Темнићки зборник III, стр. 110; Љ. Стојановић, **Записи и натписи I**, бр. 224 и 250, стр. 78-80.

247 Љ. Стојановић, исто; В. Петковић, **Преглед споменика**, стр. 34. Милићевић сматра да је Радослав име живописца и "инока", а Сирку се двоуми у томе. Уп. Милићевић, **Кнежевина Србија II**, 1033-1035; П. Сырку, **Очерки изъ истории сношений литературныхъ Болгаръ и Сербовъ. въ XIV-XVII вв**., Спб. 1901,XCVII.

248 Уп. Љ. Стојановић, исто; Мих. Ризнић, **Старински остаци у срезу Звишком**, Старинар САД V, бр. 1, 1888, стр. 36, 55; Ђ. Трифуновић, **Деспот Стефан Лазаревић**, Књижевни радови, СКЗ, 1979, стр. 187-188. О Иноку из Далше види литературу: Д. Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, стр. 221. По свој прилици Инок из Далше поново се вратио у манастир Хиландар.

249 Уп. Архим. Јустин Поповић, **Житија за јуни** (15), стр. 393-397.

250 Уп. Чеда Марјановић, цит. дело, Темнићки зборник III, 107.

251 Исто.

252 О Ресавској школи је много писано. Види посебно зборник "Моравска школа и њено доба"; Д. Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, 190-234.

253 Ђ. Сп. Радојичић, **Творци и дела старе српске књижевности**, Београд 1963, стр. 143; Архим. Јустин Поповић, **Житија за децембар** (26), 758-761.

254 Ђорђе Трифуновић, **Инок Исаија**, стр. 75.

255 В. Петковић, **Преглед споменика,** стр. 180; уп. Архим. Јустин Поповић, **Житија за децембар**, стр. 760/761. Милићевић наводи предање по коме је Никодим Грчић зидао и манастир Вратну у планини више Брзе Паланке. М. Ђ. Милићевић, **Кнежевина Србија II**, стр. 957.

256 Архим. Јустин Поповић, **Житија за децембар (2),** стр. 3136.

257 Димитрије Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, стр. 230.

258 Љ. Стојановић, **Записи и натписи I**, бр. 149; уп. В. Марковић, **Православно монаштво**, стр. 147. Старац Макарије се помиње у Богородичном манастиру на Старчевој Главици пре 1378. године. Био је преписивач књига и веома учен монах. Д. Богдановић претпоставља да је и он дошао са Свете Горе. Уп. Д. Богдановић, **Епистолије кир Силуанове**, Отисак из Зборника Философског факултета, књ. XIV 1, Београд, 1979, стр. 193.

259 О кир Силуану, текст његових епистолија и литература о њему код Д. Богдановић, **Епистолије кир Силуанове**, Београд, 1979.

260 Исто, стр. 190.

261 Исто, стр. 193-194.

262 Исто.

263 Види о Атанасију опширно: Архим. Јустин Поповић, **Житија за април**, стр. 297-305.

264 Живот преподобног Јоасафа Великометеорског, исто, стр. 306/309.

265 Исто, стр. 299; уп. исто, стр. 103.

266 Исто, стр. 300.

267 Музеј Српске цркве, Библиотека проф. Р. Грујића, бр. 3.1, 107, л. 308; уп. Леонтије Павловић, **Култови лица код Срба и Македонаца**, стр. 201.

268 Архим. Јустин Поповић, Житија за јуни, стр. 559-567; уп. Г. Острогорски, Византија и Словени, Београд, 1970, стр. 565-579.

269 Архим. Јустин Поповић, **Житија за јуни** (20), стр. 480-483; **Житија за јануар** (13), стр. 318-330.

Светост - мера људског достојанства

Нововековље, нововековна европска цивилизација поседује једну црту изузетно важну за њено дубље разумевање. Та црта везана је свакако за појаву ренесансе и протестантизма као и за развој европске мисли и науке, утемељене на ренесансним начелима. Та начела су свима позната. Та црта се састоји у тежњи и захтеву, мање или више прикривеном, често и потпуно јавном и отвореном: свести постојање на природу, свет, световност, на голог човека. За такво схватање светлост природе, односно космичког бића, пројављена кроз светлост људског разума, или са њом обједињена и њоме прожета, једини је извор знања али и темељ људског достојања и делања. Световност је исходиште човека и човечности, како на плану његовог бића тако и на плану остварења његовог коначног смисла. Овде и сада бити и делати једино је људско бити и постојати. Биће и време су у својим дубинама истоветни, али и у својим токовима, без обзира на њихово трајање.

Очевидно, овај став нововековља повратак је, у суштини, хеленском кружном детерминистичком поимању стварности. Но, он има у себи и нешто битно ново, наслеђено из јудео-хришћанског предања. Јудео-хришћанско наиме предање утемељује овострано (биће и време) на присуству у њему живог Бога односно Логоса и на стваралачком чину, продору и уласку вечног Логоса Божијег у матицу живота и света.

Тим стваралачким присуством и промислитељским продором и јављањем Логоса, космос и човек, а онда и људска историја задобијају линеарно усходно значење и отворено динамичко усмерење и смисао. Сада свет није више понављање вечито истог, он задобија дар и способност "ка бољем напредовању", тј. могућност изласка из себе самога и ослобођења из окова нужности и безизлазности. Управо наслеђем тог предања је објашњиво развијање у нововековљу сазнања о напретку и прогресу, осећање битног значаја постојања у времену као могућности за ново, о значају материје и тела, овог садашњег тренутка; Но, ту долази до непремостивог парадокса и противуречности. Јер оног момента када се та вера у космички динамизам и историјски развој и напредак (лични и друштвени, стваралачки) лиши онтолошких претпоставки наслеђених из јудеохришћанске традиције, и есхатолошке отворености за могућност изступљенија у оностраву Пуноћу, као што се то у нововековљу управо и догађа, - човек се неминовно суочава са трагизмом, боље рећи бесмислом свега што настаје, што се збива или ствара. Осећање тог трагизма и бесмисла је утолико дубље од древно хеленског уколико је дубља свест о свету и човековом месту у њему, а она је по самој природи ствари постала дубља и зрелија. И заиста, што је човек доследнији ставу свођења постојања на световност и овостраност то је свеснији чињенице да сваки напредак и прогрес личе на змију која се храни својим репом, гутајући себе саму. Човек пре или касније постаје свестан да се ту ради о динамизму исходећем из бесловесности и безличности, једном за свагда детерминисани самим собом, и завршавајућем са есхатоном, тј. збиром целокупног постојања и "раста" као скоком у празно. Његошевски речено: "Време земно и судбина људска", овде се заиста откривају и показују као "два образа највише лудости".

Како се манифестује та "највиша лудост" сизифовског прогреса у "воденици смрти" (израз о. Јустина Поповића), заснованог на бесконачном космичко онтолошком "пресипању из шупљег у празно", покушаћемо да укратко покажемо на примеру два изданка тог и таквог нововековља чијим плодовима се и ми хранимо, нарочито последњих времена, и на овим нашим просторима.

Први изданак, развијан и разрађиван нарочито од времена европске Просвећености до данас јесте утемељење и поимање просветитељства без светитељства, тј. утемељивање људског достојанства без светости и мимо светости. Други изданак и став постављен трагичним мислиоцем и писцем Камијем гласи отприлике овако: једини битни проблем за човека нашег (и сваког времена) јесте проблем: како постати светитељ без Бога. Уствари, оба изданка су из истог корена. И за један и за други став и захтев, у крајњој анализи, световност, "време земно" - извор је и увир бића и постојања. Просвећеност и из њега настало просветитељство нововековља хоће знање из чулног света и разума, и умење; камијевско светитељство без Бога - трага за савршенством и смислом живљења у оквирима иманентног овостраног и садашњег, прихваћеног као једино стварног постојања. Разлике наравно има: Просвећеност се задовољава "совјетима здравог разума" и наивним морализмом коме је светост непотребна; код Камија одзвања скривени крик за изгубљеном светошћу и светитељством, но затрован самозаљубљеношћу и солипсизмом.

Не наводимо случајно баш ова два изданка нововековља. Они представљају такорећи квинтесенцију стремљења једне читаве цивилизације, цивилизације у којој живимо и јесмо; прожимају и желе да прожму собом све области људског мишљења и делања. Далеко би нас одвело да речено проверимо и потврдимо очевидним фактима и историјским збивањима на европским и ширим просторима која сведоче уложени не мали напор примене тих ставова у животу појединаца и друштва. Још би нас даље одвело утврђивање последица те промене у животу и устројству модерног света. Зато ћемо се ограничити на нашу историју посматрану под призмом лика Светог Саве и

онога што називамо Светосавље као и промена до којих је у односу према њему дошло у новије време под утицајем тих изданака нововековља. Мислимо да је то и те како битно за нас у овом историјском тренутку али и за нашу будућност. И не само нашу.

Личност Светог Саве, разуме се, једна је али, историјски гледано доживљавана је не увек на исти начин. Постоје кроз осмовековну историју углавном два приступа Светом Сави и његовом делу. Први је гледање Светог Саве из њега самога, кроз поистовећење са њим и уподобљење њему, као и преко надахњивања њиме онаквим какав је био. Други приступ је стварање Светог Саве, да тако кажемо "по својој слици и прилици". Примљен, гледан и доживљаван онакав какав је стварно био Свети Сава је несхватљив и незамислив без личности Богочовека Христа и његове Цркве. Да је Свети Сава био првенствено богочежњива и христочежњива душа, то потврђује цео његов живот, од младалачког бекства у Свету Гору, до дана његовог упокојења у Бугарској. Основна покретачка и преображајна сила његовог ума и срца, његовог бића и делатности, многостране и многоструке, и сваког његовог стваралачког чина, али и скривеног уздаха и молитве, била је светозарна личност Христова доживљена и доживљавана у Цркви као Његовом богочовечанском Телу. Христос је за њега "истинити Бог и живот свима", како сам записује у Хиландарском образнику (типику). Зато он у истом Образнику позива не само "у Христу љубљену и духовну браћу своју и оце" хиландарске монахе, него све своје по духу и телу потомке, да се "уподобе прекрасним трговцима који све своје имање дадоше и купише једини бесцен бисер Христа" (Хиландарски типик, увод).

Тај позив за задобијање Христа уствари представља за Светог Саву позив на светост и светитељство, укорењено на јединoм Светом, на "Свецу Израиљевом". Јер и за њега је Бог, као и за пророке, апостоле и Свете пре њега -"Свети Израиљев". При том је битно истаћи да за њега светост није просто етичка категорија. Она није ни само чежња за хуманизмом, божанским, својствена по умном Рудолфу Оту свечовечанском религиозном искуству и сазнању (в. његову класичну књигу на ту тему "Свето - Das Heilige"). Светост је свуда присутна сама божанска стварност, која својим присуством освећује све и сва, и сваког човека који долази у свет. Сам Бог казује у чему је извор светости и освећења: "Осветите се и будите свети", позива "јер сам ја свет" (III. Мојсиј. 11, 44). И за Светог Саву, дакле, сам Бог је свет, а сама светост -"воља Божија" ("воља Божија је светост ваша", - I. Сол. 5, 22). Светост, дакле, за њега није само вечно својство бића Божијег, она је воља Божија уткана у природи и призиву Његове творевине - на освећење и светост. Тако је Бог свет не само по себи него је "свет(и) у свим делима својим" (Пс. 144, 17).

Веома је важно истаћи да је за Светог Саву творевина - светиња на свим ступњевима свога постојања, од простобитија, преко добробитија до вечног добробитија. С обзиром да он за полазну тачку свога, али и за циљ свега, има "бесцен бисер Христа", Његову личност, која, оваплоћењем и својим богочовечанским делом обједињује у себи Творца и твар, дух и материју, небо и земљу, овострано и оностранo, прошлост, садашњост и будућност. - Свети Сава не познаје и не признаје онтолошки дуализам било какве врсте. Дуализам није и не може бити у самој природи твари, јер је она "веома добра" твар Сведоброга Творца. Дуализам може бити прихваћен само на плану слободе избора, тј. злоупотребе твари или самога Творца, пројављиване као зло и грех. Светост и добро је сама природа твари. Зло је лажно стање, лажни начин постојања творевине. Свети Сава је дубоко свестан све трагике тог лажног начина постојања као злоупотребе твари и греха. Зато је борба против зла и греха и очишћење од огреховљености за њега основни императив живота.

С обзиром на ту светост и доброту твари од самог њеног настанка, Свети Сава не зна за поделу стварности на "сакралну" и "профану" по природи, уколико се под

профаним подразумева материјални свет и свагдашња стварност а не њихово лажно огреховљено стање. Следујући библијско виђење стварности он разликује нетварно и тварно биће, тј. нестворено и створено, али не супротстављајући их међу собом, него доживљавајући њихову утканост од искони, једног у друго. Отуда ни извор зла не може бити тражен у материји или неком вечном начелу, него у злом усмерењу по природи добре, слободне воље разумних бића. То зло усмерење воље има за својство обоготворење твари, употребу и однос према твари супротно вољи Божијој, која је - светост и освећење творевине и нас као створених бића. Ко воли свет и оно што је у свету на неблагословен начин, тј. супротно вољи Божијој, разара светињу света и постаје непријатељ Богу. Тиме осуђује себе и свет на ништавило, јер "свет овај пролази, а онај који чини вољу Божију остаје на векове" (Хиландарски типик, увод). У сагласју, дакле, са вољом Божијом је светост и живот света и човека; без и ван ње свет и човек су плен насиља пролазности, смрти и бесмисла. Воља Божија је уствари вечна љубав Божија, на којој све почива. Презир воље Божје је презир и одбацивање љубави, саможиво затварање у себе, одбацивање човека и преко њега света. Зато је мржња на светост, мржња на вечну Љубав, која даје живот, па отуда неминовно - и негирање живота.

Сву светосавску философију живота можемо открити у тајни хлеба нашег свагдашњег и његове свете (благословене, благодарне) или проклете (несвете, неблагословене) употребе. Хлеб (= свет) је храна за наш живот. Као такав он је јављање Божије љубави према нама и наше љубави према ближњима. Зато нам се и сам Бог преко њега открио као Хлеб живота. Хлеб, свет и човек су појавни, отуда и могућност знања из природе и људског ума. Што је дубље осећање за вољу Божију као њихову унутарњу светост и бесмртност, то је и сјај и светлост истине која из њих зрачи јача. А најдубље што се у њима и кроз њих открива јесте истина, величанствена и чудесна, да су они дар Љубави и да за љубав постоје. Престају ли да буду дар Љубави и у служби љубави, постају загонетно и мучно ништа. Из љубави Бог "умножава" свет, као хлебове, и даје храну свакој твари, у своје време. Отимање хлеба и света од Бога, знак је дубинске саможивости и отровне мржње, која ће се пре или касније пројавити и у односу на људе и друга бића у свету. А саможивост и мржња супроте се смислу човека и света, представљају скрнављење светости света, кроз негирање њега као печата и дара Љубави, створеног и датог за благодарно уздарје Богу и обдаривање ближњих. Није ли и човек као биће запечаћен истим тим печатом и носилац исте те светости, и то на још савршенији начин! Отуда лакомост за хлебом и похлепа за стварима, саможивост и гордо обоготворење себе, рађају неминовно, пре или касније, у човеку, разорно и само разарајуће тројство: богоубиство, братоубиство и самоубиство. Обесвећени свет пак се погружава у таму происподњу... постајући "тиран тиранину, а камоли души благородној" (Његош).

Ето ради чега се Светом Сави у тајни хлеба свагдашњег открива тајна неба и земље, Бога и човека, времена и вечности. Јер наш свагдашњи хлеб је створен да постане наш насушни (= надсуштаствени) Хлеб, Хлеб живота, дејством и присуством и призивом на њега Духа Светога животворнога. У хлебу и преко хлеба, и његовог ломљења и раздељивања и непотрошивог једења открива нам се и вечно даје Логос, као Пут, Истина и Живот, као Хлеб живота. По речима самога Христа које Свети Сава преко Хиландарског образника оставља у животворно наслеђе своме потомству: "Који једе тело моје и пије крв моју, у мени остаје и ја у њему" (Јн. 6, 56). И опет: "Ако не једете тело моје и не пијете крв моју, немате живота у себи" (Јн. 6, 53). Овоме Свети Сава додаје и речи Апостола, као потврду: "Ко се прилепљује Господу, једно је тело" (I Кор. 6, 17), као и обратно: "Који себе удаљује од Тебе, погинуће", рече кротки Давид (Пс. 72, 27).

У тајни овог Хлеба, тј. у Светом Причешћу открива се људима Бог као Отац и брат; у њему се открива човек човеку као брат и вечни сабрат. Отуда све што је Свети Сава градио и стварао око Св. Причешћа и за Св. Причешће је градио и стварао. Сви његови храмови и списи, сва његова дела и речи у служби су вечне Речи Божије као Хлеба живота и Њоме освећеног и осмишљеног свагдашњег хлеба и живљења. А циљ му је "да би смо сви били једно, исто мудрујући, исто помишљајући, пасени и вођени од једног истог Пастира и као једна златна верига везани једни за друге", како би се "саудили у једно Тело, под једном Главом, по божанственом Павлу, неимарством Духа" (Еф. 2, 20-22; Хиландарски типик, гл. 17). Бог који постаје Хлеб насушни, хлеб свагдашњи који се од пролазне хране преображава и претвара и уздиже у храну која даје живот вечни, неразориво заједништво оних који се око тога хлеба окупљају и њиме хране - то јединство Бога и човека, оностраног и овостраног, Творца и твари, свагдашњег живљења и живљења на небесима, јединога Светога и онога што Њиме, Његовим стваралачким дејством и промислитељским присуством постаје Светиња (тј. целина твари) - то је суштина вере и опита и поруке и опредељења Светог Саве. На основу те вере и опита, и он, као и Апостол, непрестано позива сва поколења на светост као темељ и меру достојанства свега, особито словесних бића: "По Свецу који вас је позвао и ви будите свети у свему живљењу" (I Петр. 1, 1516).

То јединство у вечној Љубави, за љубав и заједништво створених бића, захтева и призива на јединство душе и тела, духа и материје, храма као тела и садржаја као душе, божанског и људског стваралачког чина; заговара сагласје, неразориво сагласје државе и Цркве (по узору душе и тела). Могли бисмо рећи да је за Светог Саву, као и за све њему сличне светитеље, земља по свом устројству и циљу огледало неба, небо је извор живота и плодности земље. Зато он не проповеда бекство од земље и хлеба и овостране стварности, него откривање и остваривање у земљи, телу и хлебу Пуноће живота. И његово бекство из света потрага је за том Пуноћом, као што је и његово враћање отаџбини, обасјавање народа свога светлошћу откривене Тајне. За њега као што су земља, тело и хлеб пријемчиви за небеску росу и светлост сунца, која их оплођује и греје, тако су пријемчиви и за вечну Светлост и топлоту Духа, за квасац вечнога Живота. Па као што њива окамењена, непријемчива за сунчеву топлоту и светлост не може плода донети, тако и људско биће, и свет у целини, затворени у себе саме, самодовољни, одвојени од Духа живоносног и вечног Сунца, постају неминовно потркалиште демона таме и плен ништавила.

Све ово зна и отац Светог Саве, Стефан Немања. Зато и он стварајући своју државу, својим двигом према Светој Гори чини је отвореном за небо, ослобађајући државу и државност од биолошко социолошке детерминисаности, самозатворености и самодовољности. Али зато, с друге стране, и његов син Свети Сава силази са Свете Горе у ту исту државу, да би њено устројство и земни хлеб осветлио небеским поретком и Хлебом живота, који силази с Неба. Светиња пак и светост које Свети доноси земљи није ништа туђе њој: То је оно за чим она чезне, на чему и ради чега постоји, што јој је сабитно и сродно. Светост је њен основ и призив, коначна мера ње и свега што се збива на њој, првенствено човека и његовог смисла. То је оно чиме је и сам Светитељ себе осветио и просветио, чиме живи и ради чега живи. Одрекне ли му се или одузме то - њега више нема, он не постоји, или ако и постоји, постоји као варалица себе и других.

Светост је истовремено и просвета, просвећивање вечном Светлошћу. Отуда је и светитељство Једино истинско просветитељство, а светитељ, као целовита личност преображена и препорођена вечним Знањем и вечном Истином, - једини истински просветитељ. Није случајно да су у словенским језицима светост и светлост, светитељство и просветитељство и језички једног корена. Зато заиста, без те вечне

Светлости у себи, свет и живот престају да буду светиња, остављени пролазности и ништавности; просвета и просветитељство, без светости, кратког су даха и још краћих домета, сведени на плитку светлост природе и ума, заробљени солипсизмом и окованоћу собом.

Свети Сава, дакле, утемељен на личности Богочовека Христа, тај христолики Светитељ, са светошћу као мером људског достојанства, - управо као такав постао је судбинска личност за Српски народ и његово историјско опредељење. По томе је он вечно наш и вечно нов али истовремено и васељенски универзални свечовек. Као такав он је доживљаван од Српског народа и приман кроз векове. Тек у новије време, не без утицаја нововековља, почело је да губи његово просветитељство своју онтолошку и есхатолошку раван, свођено на раван европског просветитељства моралистичког и тзв. "здравоумског" типа. Но оно што је за Светог Саву уствари само једна од димензија човековог постојања и једно од изворишта знања и просвећења, то је већ било оно стварање Светог Саве "по својој слици и прилици". Напоредо са овим јавило се и утилитарно-националистичко тумачење лика и улоге Светог Саве, нарочито у прошлом и овом столећу. И једно и друго тумачење је упростило, те тиме популарисало лик Светог Саве али и сузило његову васељенску свечовечност, умањивши њену својствену благодатну дубину и универзалност. Тиме је, несумњиво, учињена неправда Светом Сави а преко њега и самом његовом народу, на првом месту - његовој светосавској саборној вери православној.

У том преобликовању, да не кажемо унаказивању, лика и дела Светог Саве ишло се и даље. Доспело се чак и до покушаја његовог потискивања и брисања из народног памћења, нарочито из памћења младих поколења, поготово од рата па до данас. У томе су најдаље отишли марксистичко-материјалистички заговорници "светитељства", тј. човековог савршенства, без Бога и против Бога, просвете без и против светости, просветитељства без и против светитељства. Просто је здравоумски необјашњиво и запањујуће систематско послератно игнорисање, чак негирање светитељства Светог Саве и светости као идеала и смисла његовог просветитељства. Од Светог Саве он је постао поново "Растко Немањић", дакле оно од чега се он одрекао већ самим својим младалачким бекством у Свету Гору! Тај негаторски однос према Светом Сави скрива уствари негирање целокупног хришћанског предања нашег народа, као и светосавске философије живота, којом се Српски народ уствари и уписао у историјски зреле и плодотворне народе. А шта је за Светог Саву човек без Христа, просвета без светости, култура без култа, људско слово без вечног Логоса, човеково знање без Божије Премудрости, земља без неба, хлеб без могућности претварања у Хлеб живота, просветитељство без светитељства, људско братство без вечног Очинства? - Шта друго ако не једно огромно ништа! Исто оно што је за његовог духовног потомка "време земно и судбина људска", а што значи -"два образа највише лудости".

Крупна је и тешка реч али мора се изговорити: У притајеној, свесној или несвесној мржњи на светост и бекству од светости и светитељства Светог Саве има нечега, демонског, сатанизованог, савоубилачког а тиме и - самоубилачког. Тужно је да тог и таквог мање или више притајеног или јавног бекства од светости Светог Саве и ниподаштавања његовог светитељства, а тиме и његове целовите свечовечности и свечовечанске личности, - има још увек у нама и међу нама. То потврђује и недавна одлука Просветног савета, тј. Министарства просвете Србије којом се Свети Сава поново дели и цепа на "свеца" и "просветитеља", културну личност и културну личност, митолошку и историјску, па једна половина, мања, Светог Саве је за школе а друга - није за школе. Деценијама избачен из школа Свети Сава покушава да се у њих уведе, али на мала врата и стидљиво, и то не он, него његов спољашњи привид, да не кажемо нека врста његове карикатуре...

И опет питање: Откуд то бекство од његове светости и притајена мржња на његово светитељство? Очевидно, није лако ићи за Светим Савом путем његовим који води у Живот. Зато је бекство и ниподаштавање његове светости објашњиво и нојевским скривањем у песак просечности и пролазности; али и као бекство од свог сопственог богочовечног вечног достојанства и подвижничког светосавског напредовања ка истински бољем, које има један крај - божански бескрај. То бекство и стално избегавање светитељства знак је и слепила за истинско људско достојанство као и духовне помрачености.

Зато, помолимо се Светом оцу нашем Сави, нашем свенародном очињем виду: Поврати нам души вид, једини Световиду наш! Врати душу нашу у Христову богочовечну чистоту! Светињом нас обнови и светошћу просвети и сабери! Светитељу оче Саво, моли Христа Бога за све нас, Амин.

Значај православља за младе данас

Франсоа Моријак, велики француски писац нашег времена, на питање: да ли има наде савременом човеку да изађе из својих безизлаза, одговорио је: "Једина светла тачка за будућност савременог човечанства јесте буђење вере код данашње руске интелигенције". Овај неочекивани одговор чувеног француског академика од изузетног је значаја. Моријак, који је био римокатолик и човек западне културе, не заснива будућност човечанства, како би се очекивало, на западној цивилизацији и њеним плодовима него на вери која се буди у једном распетом православном народу. Очевидно Моријак је пред своју смрт осетио снагу и привлачност Православља. А није био на Западу он једини који је осетио и који осећа ту снагу и изузетност Православља.

Православље је на Западу било дуго времена заборављено, ако не и презирано. Човек европско-америчке цивилизације вековима је био пун себе. Требало је да дође до великих потреса у његовој новијој историји као и у историји православног Истока, па да Запад схвати колика се снага скрива у привидно неефикасном источном православном хришћанству.

Постоји у Новом Завету једно питање које поставља Натанаило апостолу Филипу а које је, чини нам се, човек западне цивилизације, обликоване римским и протестантским хришћанством, вековима постављао хришћанском Истоку. Када је наиме апостол Филип обавестио Натанаила да су нашли дуго очекиваног Месију, он га је са чођењем упитао: Из малог и презреног Назарета може ли што добро бити? Филип му на то питање одговара: Дођи и види! Натанаило га је послушао и после чудесног сусрета са Христом узвикнуо: "Рави, ти си Син Божији, ти си Цар Израиљев!" (Јн. 1, 43-49).

Сличан однос према православном Истоку имао је вековима и културно развијенији Запад: Са Истока, пониженог и прегаженог турским и татарским ропством а у новије време модерном атеистичком идеологијом - може ли што добро бити! Такво схватање вероватно многи и данас имају. Такво питање нажалост постављају многи од источњака, који су одрасли на тлу православне културе, али су изгубили своју историјску самосвест и поклонили се "златним теладима" и идолима модерне цивилизације, испуњени комплексом ниже вредности пред пролазним ауторитетима овога света и века. Тако се понавља стара историја која се одиграла у пустињи и на Синају са Мојсијем и његовим народом: Док је пророк Мојсије разговарао на Синају у огњу са живим Богом и од Њега примао откривење вечне истине и Закон, дотле се његов народ у долини клањао златном телету, заборавивши и свога вођу Мојсија и Бога кога је он проповедао и коме је верно служио. На све те недоумице и колебања православни Исток је кроз векове одговарао а и данас одговара речима апостола Филипа: Дођи и види!

Заиста, сваки онај који приступа Православљу и православном Христу са безазленошћу Натанаиловог срца, пре или касније ће поновити његове речи: "Рави, ти си Син Божији, ти си Цар Израиљев!" У чему се састоји та привлачност Православља и његова снага? Шта је то у Православљу што га одржава и чува и што га вечно обнавља, што га чини вечно младим и подмлађујућим? Срж и суштина Православља, његова неуништива сила и снага јесте управо тај дивни и незаменљиви лик Христа Сина Божијег са којим се сусрео Натанаило и безбројни други људи после Натанаила. Основна брига Православља кроз његову дугу историју била је и остала да очува неискварени лик еванђелског Христа и да Га правилно прославља. И сама реч Православље сведочи да је оно право и правилно прослављање Христа као савршеног Бога и као савршеног Човека. Шта је дакле Православље? Православље је истинско прослављање Бога у човеку и човеком, и прослављање човека у Богу и Богом; Његово прослављање не пролазном него вечном славом, оном славом коју је Бог припремио од искони онима који Га љубе. Шта је још Православље? Православље је права вера и право живљење и владање по тој вери. И једно и друго, и права вера и право живљење, откривено је и оваплећено у чудесној личности Исуса из Назарета. Та права вера и то право живљење неодвојиви су једно од другога као што је и сам Христос нераздељив као Бог и Човек. Јер као што без корена не може бити дрвета нити правих плодова на њему тако ни без праве вере не може бити истинског људског живота нити здравих плодова тог живота.

Овај чудесни лик Христа Спаситеља и у њему обједињена вера и живот чувао се и чува, као живот и спасење света, не у неким апстрактним и човеку недоступним висинама, нити у неком празном простору. Тај **лик**, та истинска вера и истински живот по вери, присутан је и вечно делотворан у Цркви. Он се чува у Цркви као богочовечанској историјској реалности, као неразоривој заједници сабраној у Христово име. Христос је глава Цркве а она је Његов живи богочовечански организам. Шта је још Црква? Црква је и свети квасац којим расте и узраста човек и свет, она је сила преображаја овог неба и ове земље у ново небо и нову земљу. Постојале су и постоје многе заједнице које су себе називале хришћанским заједницама. Међутим, само она историјска заједница у Христово име сабрана, која је очувала и која, чува праву веру у Христа и прави живот сагласан тој вери, може бити и може се звати правом црквом, тј. Православном Црквом. Свака пак заједница која се удаљује од праве вере у Христа и која не живи у потпуности животом који је сагласан тој вери, нити може бити нити се може звати православном црквом. И као што је један Христос, тако је и једна вера, једно крштење, један Свети Дух који све испуњава и оживотворава и уједињује, тако је и једна Црква. Као што се Христос не може раздвојити и разделити тако се ни Његова Црква, Његово свето Тело, не може раздвојити; од ње се само може одвојити и удаљити али не и њу раздвајати. Од ње се одвајају и удаљују мање више сви они који сакате праву веру и који се одричу од правог живота сагласног тој вери, то јест сви они који помрачују свесветли и непатворени лик Христа Богочовека и који сакате Његову свету науку.

Православна Црква којој припадамо и која се још назива и Источном Црквом трудила се кроз сву своју крстоносну историју да очува тај свети **лик** и да собом посведочи управо ту веру и тај живот по вери. Што значи: да посведочи и да сачува истину о Богу, свету и човеку коју нам је сам Бог открио у личности Христа Богочовека, коју нам је објавио у његовом Имену које је изнад свакога имена и без којега као таквога нема и не може бити спасења ни једном живом створењу. Постоји нека тајанствена истоветност између Христа и Цркве православне. Ту истоветност Цркве са Христом Богочовеком потврђује поред осталог и горе наведен њен назив "Источна". Под тим називом обично се подразумева географски појам. Назив међутим

"Источна Црква" не значи само географско место њеног историјског присуства. Уосталом, географски појам је релативан а Православна Црква је данас раширена на свим континентима, тако да он тако схваћен и не одговара чињеничном стању. Под тим појмом не подразумевају се ни просто специфичне особине религиозности ни духовности како се она обликовала на хришћанском Истоку. "Источна" значи првенствено - она која је од "Истока", што значи која је од Извора. Исток са висине по речима Црквеног песника је сам Христос, Исток као извор и као источник свега постојећег. Исток је место где се рађа сунце: Христос је истинско "Сунце правде", Он је Почетак и крај, Извор и Увир свих постојећих светова. "Источна Црква" значи према томе - Христова Црква, истинита, неуништива и вечна Црква; Црква која проповеда и сведочи Христа који је "Вечни Исток", вечни Почетак али и вечни Крај и Пристаниште свега постојећег. Као таква Црква је једна и света, апостолска и саборна. Једна је јер почива наједном истом Богу Оцу, Сину и Духу Светом, света је јер је испуњена и призвана да се испуњава светошћу тог једног и истинитог Бога "јединог Светог". Апостолска је јер почива на проповеди, предању и темељу дванаест Христових апостола. Саборна је стога што сабира у себе и има сједињене Бога и човека, људе и анђеле, и сву Божију творевину, и што призива све и сва да уђе у њену свету заједницу. Она је саборна и зато што призива све људе и све народе да се крсте у име Оца и Сина и Духа Светога и да испуњавају две оно што им је Господ заповедио. Као таква она је призвана да од свих земаљских народа створи један Божији народ, да би сви били једно као што су једно Отац и Син и Дух Свети, ада притом сваки народ и сваки појединац сачува своје специфичности и своје дарове. У томе се састоји њен саборни, католичански и васељенски (екуменски) карактер и историјско призвање.

Тај и такав карактер и својства Православне Цркве чине је увек савременом. Да наведемо још нека њена својства која је чине вечно младом и вечно актуелном. Још је у прошлом веку велики православни богослов Хомјаков рекао, и с правом, да Црква није власт ни ауторитет. Јер ауторитет је нешто спољашње а свака власт носи са собом и насиље. Зато Црква није спољашња власт нити спољашњи ауторитет: она је унутарња истина људског живота и живота света. она је унутарња истина живота ради тога што Богочовек Христос и Његова Црква пуна благодатних дарова живе у свему постојећем, нарочито у онима који их прихватају вером и врлином, животом стварнијим од срца које куца у човековим грудима или од крви која кружи по његовим венама. Православна Црква поседује свој поредак и она је без тога поретка незамислива, али друго је поредак а друго власт и господарење. Православна Црква никад није подлегла искушењу да зажели да влада и господари светом. Њен основни циљ и позив је био да се кроз њу спасе свет и да она постане и буде унутарња светлост, светост и здравље света. Као и сам Христос, она није у свету да јој свет служи, него да она служи свету и да се приноси на жртву, као и Христос, -"за живот света". Тако, сваки онај који живи њеним саборним и васељенским животом, који живи животом Христове саможртвене љубави и јединства у Духу, постаје истински црквено и оцрковљено биће, то јест биће сједињено са Христом Богом и са ближњима својима неразоривим јединством. Јединство се не може постићи нити се оно може засновати на насиљу било какве власти, нити опет на саможивости, егоизму и гордости појединаца. На узајамној љубави, смирењу и трпљењу Бог је утемељио своју свету заједницу на земљи, тј. своју свету Цркву. Тамо где нема саможртвене љубави, узајамног поштовања, смирења и трпљења ту не може бити речи ни о правој Цркви. Зато где год је у некој црквеној заједници, макар којој и на било којем месту, тријумфовао егоизам и самољубље над љубављу, трпљењем и смирењем, таква црквена заједница је неминовно већ унапред била осуђена на распадање и коначну пропаст.

Црква је заснована на саможртвеној љубави, смирењу и трпљењу управо зато што је сам Христос као њен оснивач био и показао се као саможртвена љубав, неописиво смирење и трпљење. Из љубави према људима Он је прихватио распеће и страшну смрт, принео је живот свој за ближње своје. Зато се и у Његовој Цркви учимо како да на Његов начин ми приносимо живот свој за ближње своје. У сведочењу и проповедању те свете љубави налази се и вечна актуелност и младост Цркве Христове. Христос као вечна Љубав и њен идентитет и њен непромењиви програм. Као такав Христос и Његова љубав представљају идентитет и призив сваког појединог члана Цркве као и идентитет и призвање сваког народа који поверује и крсти се у Христа Господа. Сваки појединац и сваки народ засађују се кроз свету тајну крштења и друге свете тајне и свете врлине, у Цркву Христову као "дрво маслиново у духовном рају" (За Светог Саву се каже да је чеда своја, односно народ свој српски, засадио као "дрво маслиново у духовни рај").

Христос се, дакле, у Православљу показује и проповеда као унутарња тајна и истина живота као таквог, тајна коју треба слободно откривати и истина којом треба целосно живети и у њеној светлости ходити. Христос није спољашња сила ни моћ ни принудни ауторитет. Он је једном за свагда рекао свима својим следбеницима: "Ко хоће да иде за мном, нека се одрекне себе нека узме крст свој и нека ме следи". Та ненаметљивост Христова сачувана у Православној Цркви управо је оно што данас привлачи Православљу млада поколења нарочито у тоталитарним системима. Никада са човеком није толико манипулисано, и то у име човека и његове слободе, колико у наше време. Мића Поповић, један од најдаровитијих савремених српских сликара, на једној од његових последњих изложби у Београду, показао је и слику под називом "манипулација". На тој слици је представљен човек повезаних очију и лица који у гвозденој руци држи другог човека. Очевидно уметник је желео да овом својом сликом симболички укаже на страшно насиље које се врши над људима, на све манипуланте са људском слободом, свешћу и савешћу, којих је данас препун свет, нарочито у системима и идеологијама којима је насиље и манипуланство у самој њиховој природи. А историја нам нажалост даје много примера да се човеком може манипулисати не само у име безбожништва и у име лажних богова него и у име унакажених појмова о правом Богу. Лепота православног Христа се управо састоји у овом Његовом бесконачном поштовању људске личности и људске слободе и у Његовој божанској ненаметљивости. Нема таквог светог циља који би Њега и Његову Цркву могли навести да манипулишу са човеком и да изврше насиље над његовом, Богом дарованом, слободом. Но с друге стране управо ово и овакво безгранично поштовање човека и његове слободе обавезује тог истог човека и његову слободу и подстиче их на исто тако безграничну жртву каква је била Христова и на Његову саможртвену богочовечанску љубав. Из те и такве саможртвене љубави, безграничног смирења и поштовања према сваком човеку Бог зида и гради своју свету Заједницу, своју Цркву.

Поред овога својства Православне Цркве има још једно веома важно својство Православља које је од изузетног значаја, како за прошла тако и за наше време и за људе нашег времена, нарочито младе. Ево у чему се састоји то својство. Православна Црква је по својој природи од свог почетка Црква сведочења и Црква сведока, тј. Црква мученика и светитеља. Пре свега сам Христос се показује као верни сведок Божији, тј. верни сведок истине која јесте Он сам и коју Он проповеда. Своје сведочење Он потврђује својим распећем и мученичком крвљу. И као што је Он био сведок небеског Оца, веран Оцу до саме смрти, смрти на крсту, тако Он шаље своје следбенике у свет да буду Његови верни сведоци до краја века и света. Такви верни сведоци Његови били су свети апостоли, Његови свети мученици и сви свети до дана данашњега. Неки од тих Његових верних сведока посведочили су Господа свога речју, делом и мученичком

крвљу а други опет речју, делом и оним што се назива "мучeништво савести", тј. непрестаном духовном борбом и подвигом, очишћењем, трпљењем и борбом против свих страсти и свакога зла, па и оног најтајнијег, у себи и у свету око себе. Христових сведока који су Га посведочили мученичком крвљу било је кроз сва времена до дана данашњега. Чак бисмо могли рећи да било која прошла епоха није дала толико мученика тј. оних који су сопственом крвљу посведочили своју верност Христу и своју љубав према Њему, колико ова наша епоха. Милиони православних хришћана покланих за име Христово широм православне Русије, у Јасеновцу, Глини, Јадовну и на другим небројеним местима непобитни су доказ и пример овога. И не само што је Православна Црква дала бројне мученике у прошлости раној и недавној. Цела Православна Црква је и дан данас живи сведок Распетога Христа и учесник у Његовом Распећу. То потврђује стање у свим данашњим помесним православним Црквама. Не носи ли јерусалимска Црква, Сионска мајка свих цркава, и антиохијска Црква, на тлу на којем су хришћани по први пут добили тај назив, и Црква цариградска, мајка наших Словенских цркава; о руској Цркви и већини других помесних цркава међу које спада и наша српска, и да не говоримо, - не носе ли све оне "ране Господа Исуса Христа на себи", тј. нису ли све оне, свака на свој начин, гоњене и прогоњене?! Велика руска Црква није ли у најновије време "убелила" своја непрегледна пространства крвљу милиона својих новомученика? О нашој српској Цркви и њеним јадовнима и глинама и другим мученичким јамама и безбројним новомученицима не треба ни да говоримо јер је то свима познато. Откуда то мучeништво Православне Цркве? Свети Макарије Египатски нам даје једини правилан одговор на ово питање. Он тврди да тамо где је Дух Свети тамо је и гоњење. То јест, тамо где је Истина и где се налази истинита Црква, као носилац и чувар Духа Светога, тамо се јављају и најстрашнија гоњења. Јер Зло има за циљ да искорени из човека и из света Духа Светога коме јесте једина пуноћа и једино спасење човека света. Историја нам сведочи да је Православна Црква била и остала гоњена Црква. Управо је то један, иако то можда изгледа парадоксално, од најјачих доказа даје она истинита Црква и да њу заиста води и чува непобедива сила Духа Светога. Зато није чудо што њен савремени положај у свету подсећа на Распетог Христа, као што и њена историјска улога очевидно има спасоносни и искупитељски карактер у односу на цео свет, какав је имао и сам Христос. Да наведемо неколико примера за то: Распеће, страдање и смрт православног византијског царства и других, балканских православних земаља у четрнаестом и петнаестом веку несумњиво је имало спасоносни и искупитељски карактер и значај не само за православне народе него и за све западноевропске неправославне народе. То што се догађало у прошлости догађа се и у наше дане: крв милиона православних новомученика је она сила о којој говори још апостол, Павле и која спречава Антихриста и његово демонско зло и тиранију да се зацаре у савременом свету.

Не треба никад заборавити да људска историја поред спољашњег има и један дубљи духовни метафизички план. Управо на том дубљем духовном плану Православље се данас налази у жижи свих судбинских историјских збивања, тако да можемо слободно рећи да од његове судбине зависи судбина савременог света. Издржи ли Православље у борби против демонског зла и ојача ли Православна вера и живот по тој вери, за свет још увек има и биће наде. Још је Достојевски у прошлом веку пророчки назрео догађаје који долазе али и осетио снагу лика православног Христа, предосетивши такође и будућу свечовечанску мисију Православља. Можда су многи читајући пророштва Достојевског тумачили их и очекивали да ће Православље у времену које долази доживети неочекивану спољашњу експанзију у целом свету. Додуше такво очекивање се барем делимично и оправдало: Данас је Православље по први пут у историји присутно на свих пет континената. Но то није био главни садржај

пророштва Достојевског. Само су видовити духовници осетили дубљи смисао тог његовог пророштва. Они су осетили да је Достојевски предвиђао Голготу а не тријумф. Осетили су да ће нова времена као и прошла времена Цркве бити првенствено у знаку Распетог Христа и Његове саможртвене голготске љубави за све и свакога као јединог спаса за човека и за човечанство. И као што је крст Христов сила и знамење, чувар васељене и њено избављење, тако је и савремена судбина Православља сведочанство и разоткриће целом свету те силе Крста Христовог. Православље, данас исто што и некада распети и понижени Христос на Голготи, указује модерном свету у чему се састоји његов истински спас и пуноћа. Његовим "ранама" се данас, као некада Христовим исцељују "ране" света. То распеће Православно и саможртвена голготска љубав коју православни народи данас посведочују сопственом крвљу, представља управо онај мелем свечовечанске љубави, "љубави која не тражи своје", мелем који Достојевски открива у Православљу и православном Христу и који Православље нуди савременом свету као једини лек од свих његових зала, болести и рана.

Православни су призвани да буду сведоци те саможртвене голготске љубави. Они који међу нама православнима немају тај дар од Бога да ту саможртвену љубав посведоче својом крвљу, призвани су даје сведоче и посведоче сведочанством, односно "мучеништвом савести". Сваки православни хришћанин ма где живео, ма ком народу припадао и ма каквог занимања био призван је да буде лични сведок и носилац те љубави. И као што нас обавезује безгранично поштовање наше слободе од стране Бога, исто тако нас обавезује и ово наше свето призвање. Јер оно чиме ће бити суђена наша дела, наше помисли и цео наш живот на страшном суду биће управо та саможртвена распета Христова љубав за нашу посведочена Христовом крвљу и крвљу милиона њему сличних мученика, његових верних сведока. Има ли ишта светије и значајније за људе, нарочито за младе, од те и такве саможртвене љубави коју Православље посведочује и проповеда?

На крају да истакнемо још једно битно својство Православља. Благодарећи том његовом својству Православље је заиста вечна младост младих и вечно васкрсење и подмлађење старих. Православна Црква је Црква свете евхаристијске заједнице. Она се цела актуализује, открива и остварује у Евхаристији, односно у светој Литургији. Христос је у свом Телу и Крви који нам се дају на светој Литургији остао присутан међу нама и остаће присутан силом Духа Светога до краја света и века. Управо на светој Литургији Христос нам се даје и открива као саможртвена љубав и као вечно човекољубље. Зато се ми на Литургији најдубље можемо од Њега научити како да свакодневно "сами себе, један другог и сав живот свој предајемо Христу Богу", од Њега примајући саможртвену љубав као једини начин живота, и тако непрестано узвраћајући у истинском богољубљу и човекољубљу. Цео свакидашњи живот хришћанина треба да израста из Литургије, и да се проверава духом и истином Литургије тј. треба да буде заснован на саможртвеној љубави. Православни хришћанин не може живети једним животом у Цркви а другим животом ван Цркве. Све области његовог живота и све његове делатности и свако његово занимање призвано је и мора бити оцрковљено и уцрковљено, тј. проверено светом Литургијом. Тако, на пример, једна парохијска сала може и треба да буде место неговања братске љубави стечене на Литургији али може постати и место разарања те исте братске љубави којој се учимо на Литургији. Она и боравак у њој као и све друге установе или друштва или удружења, како у парохији тако и у епископији, живи је продужетак саме Литургије и место остваривања њеног духа.

С правом је речено да онај који зна шта је Литургија он зна шта је Црква и шта значи бити прави члан Цркве и обратно, онај који би хтео да живот Цркве и свој сопствени живот заснује на духу супротном духу Литургије такав нити зна шта је

Црква нити шта је Литургија нити шта значи бити прави истински хришћанин. Јер Литургија по својој природи укључује у себе сав наш свакидашњи живот, обликујући га и обликујући у нама кроз то истински новог и препорођеног човека, а нашу заједницу и заједничко живљење претварајући у заједницу Христове љубави. На Литургији ми препознајемо сваког човека као свог вечног брата и сабрата у Христу Богу јединoм човекољупцу. На Литургији нам се открива и даје Бог онакав какав Он јесте и човек онакав какав он треба да буде. На њој се остварује и показује истинска људска заједница и право људско општење и заједништво људи са Богом. Зато Литургији стреме све тајне Цркве и на њој цео живот Цркве и свих њених чланова доспева до своје пуноће и савршенства. Тврдња која се понекад може чути у нашим црквеним круговима:
епископу и свештенику припада храм и богослужење а остали живот епископије или парохије ван храма, богослужења, припада нама лаицима и може бити организован како се то нама чини правилно, минира саму суштину Цркве као евхаристијске заједнице, уводећи нова неправославна и антиправославна начела у живот Православне Цркве и тиме разарајући Цркву и њено живо богочовечанско јединство и заједништво у Духу Светоме. Опасност од једног таквог приступа Цркви и њеном животу и остварењу њене мисије нарочито је присутна у срединама у којима живи православна Дијаспора јер су оне под огромним утицајем неправославног духа и почивају на начелима која су из себе изнедрила друштвене структуре које немају ничега заједничког са исконским духом Православља.

Црква као евхаристијска заједница даје задовољење најдубље глади савременог човека уопште а посебно младих, глади за истинским општењем и заједништвом. Као што смо већ нагласили у њој нам се открива и дарује велика тајна несебичне и чисте љубави као најдубља тајна живота. Отуда цео смисао нашег свакидашњег живљења и делања треба да буде задобијање и стицање управо те несебичне љубави. Таква пак љубав не долази сама од себе. Она се задобија непрестаним трудом личним и заједничким, постом и молитвом и упражњавањем свих христоносних врлина. Вером треба свакодневно живети, остваривати је у животу, њене истине претварати у свакидашњу праксу, проверавајући непрестано своју свакидашњу делатност и праксу духом Цркве и њеном вечном Истином. То је призвање достојно човековог живота. Оно открива човековом бићу и животу вечне и бесконачне хоризонте. Као такво оно је увек било а и данас је велики изазов сваком човеку, нарочито младим људима који су још увек остали очувани неосакаћени малим циљевима, који су отворени и пријемчиви за све оно што је целовито, вечно, савршено. Православље почива на целовитом, вечном: оно призива савршеном и бесконачном, отуда и толики његов значај за људе свих узраста и свих времена. Као такво оно је заиста једина светла тачка у будућности света и човека.

Неколико речи о књизи

За студенте теологије, као и ширу јавност, одавно се чекало на књигу као што је ова. Катихетика као предмет у нашим богословским школама, као научна дисциплина, је од несумњиве важности. Она има за циљ да теоријски објасни начине и методе на којима би се заснивала практична примена религијске наставе у школском начину извођења. С друге стране, као свеобухватна, и онтолошки повезана са Литургијом, као јединoм и незаменљивом васпитном методом, катихетика или наука о васпитању, има превасходни циљ да "пита" односно да храни "икону Божију" - која је човек.

Просто се не може ни замислити потпуно академско образовање једног богослова без целовитог улажења у науку као што је и катихетика. Морамо напоменути да је до сада ова научна дисциплина била углавном везана за систем и методе римокатоличких и протестантских школа. То значи да православне богословске школе у овој

дисциплини, која је, као школски предмет, новијег датума, нису имале свој аутентични православни метод. Оно што су богослови могли да имају као уџбеник везано је за скрипта која су, ако нам је допуштено ценити, искључиво урађена по принципу сувопарних методика позајмљених од методичара западне схоластичке усмерености.

У поговору ове књиге која је пред нама, није нам за циљ да критикујемо оно што је било пре ње. Исто тако није нам за циљ да ову књигу представимо и промовишемо за нови уџбеник из области православног васпитања јер немамо овлаштења за то, али је несумњиво да можемо рећи: она својим садржајем тематски допуњује празнину која постоји у овој области. Жеља нам је да истакнемо да ова књига подразумева православно васпитање, пре свега, као васпитавање човека односно његовог Лика - Иконе Божије. То заправо ова књига у првом реду и подразумева. Састављена из више поглавља писаних на теме као што су: Суочавање Божанске и људске егзистенције; Очинство, оцеубијство и васпитање; Човек, носилац и сведок вечног живота; Литургија и подвижништво; Литургијска катихеза; Светост - мера људског достојанства итд., - она нас поступно узводи ка методици православног схватања образовања и васпитања. Уздизање лика човековог до мере узрастања и сједињења с Богом једини је циљ којем богословске науке морају да иду. Тај и такав циљ не искључује достигнућа која стоје са друге стране, односно, оне којима је превасходни циљ да образују људски интелект, који се вешто користе методама, излагањима и убедљивим преношењем знања.

За православне науке па и науку о васпитању, мора да важи правило - да без основа православног васпитања нема методике на којој може да се заснива наука о православном васпитању. Где је основа таквог васпитања? Почетак и увир те методике, по нашем схватању, може једино бити Богочовек Господ наш Исус Христос као Алфа и Омега васпитања кроз Свету Тајну Евхаристије. Литургија (λειτουργία), односно, Света Евхаристија, је заједничко дело Бога и човека. Она је најсавршенија катихеза јер не само да васпитава и просветљује, него и пита (храни). У томе се и види крајњи циљ васпитања - човеково сједињење с Богом. **Образовање** може бити само **образовање лика Божијег у човеку**. Није случајно у нашем народу укорењен израз - у смислу изобличавања **код** учињеног **лошег** и безобзирног дела -**безобразан**. Онај, дакле, који не поштује себе као икону Божију, и себе не види као икону, чини дела која су супротна лику Онога Који је и његов лик.

Права је штета што ово наше време презасићено приземним и милитантним материјализмом, чија су изворишта свакако не само политичке идеологије данашњице, него у првом реду и школа са својим тоталитарним методикама натуралистичког хуманизма, деизма, материјализма, егзистенцијализма итд., не потенцира термине као што су образ -икона и образовање - питање, храњење Богом итд. У сваком случају, ствари у педагогији не могу кренути на боље све дотле док се не промени схватање света и човека и њиховог коначног циља, јер педагошка мисао зависи од тог схватања. Позноримско хришћанство, нарочито од XI века, када схоластика са својом "историјом без метаисторије" узима пуног маха рађајући хуманистичко, односно, натуралистичко васпитање, превиђа да знање има битијни, егзистенцијални карактер, а не само рационално-спекулативни.

Могућност знања је опште својство сваког човека. Оно је природна енергија. **Није суштина** човекова и не може ни бити, али је својство човекове природе. У његовој је природи **општење**, зато оно **има битијни** а **не** само **рационално-спекулативни значај**. Није ни чудо што је васпитање Ренесансе натуралистичко-хуманистичког типа. Средњевековна схоластика је образовала интелект, тако да и модерно васпитање у потпуности стоји на истим претпоставкама (стицање знања из разних области), те основно правило гласи: образован човек - учен човек.

Протестантизам је усавршио ову схоластичку накарадну методику претворивши се и сам конфесионално у један беживотни морализам, а васпитање усмеривши на практичне циљеве сувопарног морализма. Шта рећи о "великој муци" савременог "педагошког емпиризма", проналажење метода за што лакше и брже стицање знања - ништа друго него рећи: пуне главе, а празне душе! Видели смо у овом кратком осврту да од циља васпитања зависе и васпитне методе.

Ако образовање није само знање, него и спасење од греха, зла и смрти, онда нам је лако да схватимо који је циљ образовања. У том случају васпитање не може бити само ствар људских напора, него и дело Божије благодати. Тај сусрет Бога, односно Божије благодати са човеком, остварује се у Тајни Цркве Божије. Црква, као таква заједница, образовање заснива на слободном синергизму Бога и човека. У природи човековог личног, друштвеног и космичког живљења је заједница. Црквеност је дубљи појам од друштвеног јер друштвено подразумева биолошко-социјалну и етичку норму, док црквеност има егзистенцијално-онтолошку димензију засновану на тајни Богооваплоћења Сина Божијег. Историја света је историја домостроја Божијег. Првородним грехом васпитање добија сотириолошки карактер. У Цркви као мистичком телу Бога и човека почиње васпитање. Рекли смо да је Литургија највећа катихеза, јер она не само да васпитава - поучава и просветљује, него она превасходно пита - храни светотајански и богослужбено сваку душу, присаједињујући је Богочовечности.

Укратко да погледамо како Црква схвата домострој спасења рода људскога кроз историју. Најједноставније речено домострој у спасењу човека је извршен баш као поука. Цео Стари Завет се, по речима Св. Апостола Павла сажима кроз поуку: "И знаш вољу његову, и умеш да разликујеш шта је добро, научен од закона" (Рим. 2, 18). У Делима Апостолским говори се о науци Господњој. Целокупни живот Христов је поука за све. И Стари и Нови Завет се схватају као поука - катихеза за све: "Да познаш темељ оних речи којима си научен" (Лк. 1, 4).

Током историје Цркве развиле су се две врсте катихезе. Они који су се спремали за свето крштење кроз Литургију поучавани су на посебан начин од оних који су завршили своје оглашење и били увођени у дубље тајне и мистагогију вере. Тако **Катихезе** Св. Кирила Јерусалимског (IV век) представљају објашњење Св. Тајне Крштења, Миропомазања и Евхаристије, као и тумачење Символа вере. Катихезе Св. Амвросија Медиоланског јесу поуке "о тајнама и Молитви Господњој".

Христос је саборна Тајна Цркве, зато је црквена катихеза утемељена на Њему. Литургија се зато и врши "у спомен Господа и Спаса нашега Исуса Христа", она објављује Његову смрт и васкрсење. "Јер кад год једете овај хлеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, док не дође" (1. Кор. 11, 26), постајући тако најсавршенија поука, односно, катихеза. Њено извориште је у вековном предању Цркве, као реч о Богу, њено постојање је сво засновано на покајању јер нема здраве речи о Богу без покајања. Кроз богослужење, цела историја старозаветне и новозаветне Цркве, односно њено написано откривење, преточило се у молитву. На тај начин Библија престаје да буде окамењена прошлост већ јесте доживљена стварност. Свете Тајне и врлине Цркве не откривају се као беживотне већ објективишући се постају молитвено дело. То значи да Литургија - Богослужење не зна за пасивне посматраче. Активним учествовањем у Светим Тајнама и радњама, задобија се благодат Духа Светога и оне нису, односно, не могу бити никада обичај или магијски чин. Оно што васпитава сва чула доживљава се на сликовит начин кроз реч, икону и богослужбену символику и представља савршену катихезу.

Ова књига радова састављена од тема, написаних сигурно не у једном временском периоду, по нашем уверењу представља једну целину која би могла да се дефинише

општом констатацијом чија суштина гласи: Литургија Цркве је најсавршенија катихеза, она просветљује и храни - пита.

Јереј Ненад М. МИХАЈЛОВИЋ