

ЖАРКО ВИДОВИЋ

ЊЕГОШ И ЛИТУРГИЈСКЕ АНАГНОЗЕ



МАТИЦА СРПСКА - Друштво чланова у Црној Гори

Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори дјелује од 2010. године на његовању Светосавског и Његошевског предања и развоју научног, књижевног и умјетничког стваралаштва у Црној Гори, а у сарадњи са средишњом Матицом српском у Новом Саду и другим просвјетним удружењима, и на укупном српском културном простору.



Ж. М. Видовић

ЖАРКО ВИДОВИЋ
ЊЕГОШ И ЛИТУРГИЈСКЕ АНАГНОЗЕ

ЖАРКО ВИДОВИЋ

**ЊЕГОШ
И
ЛИТУРГИЈСКЕ
АНАГНОЗЕ**

БЕОГРАД-ПОДГОРИЦА, 2017.



СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА
СВЕТОСАВСКА ОМЛАДИНСКА ЗАЈЕДНИЦА
АРХИЕПИСКОПИЈЕ БЕОГРАДСКО – КАРЛОВАЧКЕ



матича српска - Друштво чланова у Црној Гори

Жарко Видовић
Његош и литургијске анагнозе
Приредио: Богдан Златић

Издавачи:

Светосавска омладинска заједница Архиепископије београдско-карловачке
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори

За издаваче:

Дарко Стефановић (Београд)
проф. др Владимир Божовић (Подгорица)

Оперативни уредник:

др Александар Живковић
старевином из Марковине, Чево

Обликовање књије:

Небојша Ћосић

Лектура и коректура:

проф. др Наташа Вујисић Живковић
старевином из Прекобрђа, Доња Морача

Штампа:

Donat graf

Тираж:

300

Илустрације у књизи преузеће из:

Јевто Миловић: Његош у слици и ријечи – Титоград: Графички завод, 1974.

Илустрација на насловној страни:

Његош, 1838 (Б. Биазолето, 1841)

ISBN: 978-86-920861-0-6

Београд – Подгорица, **18. мај 2017.**

Издање с благословом Његове Светости
Архиепископа пећког, митрополита београдско-карловачког
и патријарха српског Господина Господина **ИРИНЕЈА**



ПАТРИЈАРХ СРПСКИ

П бр. 363

17. II 2017.

Светосавска омладинска заједница
Архиепископије београдско-карловачке
Ул. Краља Петра бр. 5
Београд

Високопречасни, пречасни и часни оци – браћо и сестре,

Потврђујемо пријем вашег молбеног обраћања од 17. II 2017. а у вези са планираним издавањем књиге „*Његош и литургијске анагнозе*“, блажено упокојеног аутора Проф. др Жарка Видовића, истакнутог историчара уметности и носиоца ордена Светог Саве другог реда.

Изражавајући подршку вашој намери да горе наведена тема буде адекватно обрађена и представљена широј научној јавности, то вас обавештавамо да смо са истим сагласни, високо оцењујући значај лика и дела Петра Петровића Његоша.

Упућујемо Наше искрене жеље за сваки даљи успех Светосавске омладинске заједнице у душеполезном раду с благочестивом српском омладином и верницима Српске Православне Цркве.

С Божјим благословом,


ПАТРИЈАРХ СРПСКИ

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР КЊИГЕ „ЊЕГОШ И КОСОВСКИ ЗАВЕТ У НОВОМ ВЕКУ”	7
ЊЕГОШ И ЛИТУРГИЈСКЕ АНАГНОЗЕ	13
РЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА	53
ИЛУСТРАЦИЈЕ	59

ПРЕДГОВОР КЊИГЕ „ЊЕГОШ И КОСОВСКИ ЗАВЕТ У НОВОМ ВЕКУ”

После Љубе Ненадовића је тек Иво Андрић тачно указао на свет Његошеве поезије: то је свет Косовског предања и Косовског завета. Андрић каже: „Косовске мисли”. При томе је дао и најкраћу могућу – а тачну! – карактеристику Његоша као песника и мислиоца: „*Њејош, ѿрајични јунак Косовске мисли*”.

То је наслов предавања одржаног године 1935, на Коларчевом народном универзитету у Београду. То Андрићево предавање објављено је и у 16. књизи колекције *Српска књижевна критика, Писци као критичари после Првој светској рат* (Писци као критичари, II), изд. Институт за књижевност и уметност, Београд и Матице српске, Нови Сад, год. 1975, страна 202 до 220.

После мноштва распојасаних написа и бахатих оцена (бахатих и кад су похвалне и занесене) о Његошевој поезији, Иво Андрић је одао признање двојици: Љуби Ненадовићу и Николају Велимировићу (за његову студију *Религија Њејошева*). Насупрот свим романтичарским шаблонима по којима је у Његоша тражено оно чега нема или што је споредно или што је својствено споредним јунацима и ликовима из Његошеве трилогије (*Луча Микрокозма, Горски вијенац, Шћепан Мали*), Иво Андрић даје и ближу карактеристику Његошеве Косовске мисли, наводећи на крају свог написа стихове из познате народне песме о Косовском завету:

*Све је свето и честито било
И миломе Боју ѿрисујачно.*

Наиме, света, честита и Богу – и то „миломе Богу”, а не страшном, тобожњем српском Чајкановићевом „божанству смрти” – приступачна је била Његошева Косовска мисао. Она није „паганска” ни романтичарска, није хајдучка ни војничка, није револуционарна ни атентаторска, него „миломе Богу приступачна”! Да тако кажемо, цивилизована и цивилизаторска мисао!

Морам признати да ме је тек Иво Андрић ослободио дотадашњих колебања и – међу многим могућим правцима указао на коначни правац истраживања. Наговестио, додуше, и само толико. Али довољно, јер је освестио моје дотадашње истраживање.

До тада сам, наиме, радио на пројекту који је на Институту (за књижевност и уметност, Београд) био прихваћен под насловом *Њеџиш и литургијске анагнозе*.



Литургијске анагнозе (или чтенија) су делови из књига како Старог тако и Новог завета. То су својеврсни цитати који налазе своје стално место у Литургији (Св. Јована Златоустог и Св. Василија Великог) која се непрекидно у свом неизмењеном облику служи у свим православним црквама од времена тих првих твораца „свештене поезије” (тј. Литургије), од времена поменутих Св. Јована Златоустог и Св. Василија Великог. Дакле, од IV столећа и првих двају васељенских сабора Цркве, када је донет и познати (дан данас важећи) *Символ вере*. На свакој од литургија су анагнозе (старозаветне и новозаветне) другачије: у зависности од празника, јер се тим анагнозама даје извесна карактеристика празника. Анагнозе су, наиме, „препознавања” (на грчком), јер се по њима иначе распознаје празник од празника, док је општа литургијска формула за све празнике (и недеље) иста. И сви каснији песници „свештене поезије” као познати византијски химнографи, строго се држе анагноза, не одступају у тексту од њих. То иде тако далеко да су и наше средњовековне хагиографије, житија, службе, итд. пуне анагноза којима се изричу или тумаче основни ставови књижевног дела, те на тај начин дело стиче карактер „свештене поезије”. Литургијске анагнозе су, дакле, не само начин на који се тумачи и слави *Библија (Свето Писмо)*, него и начин да, иначе световна, књижевна дела добију карактер литургијски, свештени.

Анагнозе су карактеристика православног богослужења. Оне су православна теологија, православно тумачење Библије. Библија се „тумачи” кад је, у Литургији, слављена анагнозама, кад је анагнозама органски уграђена и урасла у саму Божанску Литургију.

Капитални значај анагноза у православном „мишљењу и певању“, као и у тумачењу Библије, уочио је најјасније немачки теолог Конрад Онаш. У својој књизи *Увод у учење ђравославних цркава* (*Einführung in die Lehre der orthodoxen Kirchen*, Konrad Onasch; Sammlung Götschen, 1965), Онаш први налази за потребно да у приказу суштине православља наведе све анагнозе, литургија за литургијом, празник за празником, недеља за недељом. Ако хришћанин хоће да тумачи Библију, онда не треба да филозофира, као протестанти, него да наведе кључни текст из саме Библије.

Он тумачи већ самим тим бирањем текста! А онда, текст се не наводи као подршка размишљању – које, заиста, мора бити критичко, иначе је бесмислено! – него као слављење Библије, у Литургији.

Први пут сам после те Онашове књиге схватио да је византијске корене српске културе немогуће сагледати без Литургије, а да је Литургија несхватива без анагноза, с једне стране, као што је и православни приступ (специфично православни) Библији немогућ без Литургије и изван ње.

Литургијске анагнозе су ми биле предмет двеју студија: *о ѿлаѿонски мислећем хришћанству* (православљу, које Божију Реч разумева тек слављењем литургијским), с једне стране, и *о византијским коренима српске културе* од времена Св. Ђирила и Методија (који доносе литургијске књиге с анагнозама, дакле, *Библиа анаѿностѿика*, а не саму Библију) и од времена Светог Саве. Јер оне – баш као цитати Библије самом својом органском ураслошћу у Литургију као славу и слављење Библије, Бога, човека и битија – оне су најсигурнији водич у испитивању оног платонизма који је својствен православном мишљењу (не певању, слављењу, богослужењу, молитви, него управо мишљењу као мишљењу О ЛИТУРГИЈИ!). С друге стране, у анагнозама имамо најсигурнији показатељ основног садржаја најраније српске књижевности, па бисмо те показатеље имали управо кад не бисмо имали ниједан очуван споменик ране српске књижевности.

А сада указујемо на један изузетно значајан моменат који нас приморава да другачије прићемо изучавању читаве наше књижевности. То је у вези са студијом *Њеѿош и анаѿнозе*. (Рукописи нису објављени, али стоје на располагању и на увид органима Института за књижевност и уметност СР Србије у Београду).



Читајући анагнозе за литургије о Аранђеловдану, Митровдану, Великој Госпојини, углавном, о јесећим празницима, а посебно за литургију аранђеловданску, запазиће се необична сличност теме – не само теме, него и става – у Његошевој *Лучи Микроkozма*, где се, као и у тим анагнозама, ради о побуни Сатане и паду човека, па наравно, и о улози Арханђела (Михаила и Гаврила). Те анагнозе је Његош морао знати, јер их је морао читати на литургијама, сам и као саслужник, кад је требало да буде рукоположен за епископа митрополије Црне Горе и Брда. Јер није могао бити другачије рукоположен. А био је рукоположен у време тих празника, у Русији, можда пред самим царем! Кад сам први пут те анагнозе – које је Његош морао знати, а онда и о њима интензивно размишљати! – читао гласно пред неким пријатељима који су иначе знали и читали *Лучу Микроkozма*, они су били уверени да им то препричавам садржину Његошевог спева. Тако је настала тема *Њејош и анагнозе*.

Сада је византијске корене српске културе (а то ће рећи: православне корене) требало студирати конкретно и у Новом веку. У Његоша самог. Али су све дотадање студије биле преоптерећене једном основном предрасудом: да је Његош врхунац наше епске поезије и њеног култа јунаштва. Ту је реч о оној романтичарској бахатости и „неопаганској” немачкој и гностичкој распојасаности коју смо већ споменули. Кажем „све студије”, а изузимам Иву Андрића и оне које је и сам Андрић изузео: Љубу Ненадовића, Протиног сина и Његошевог пратиоца и биографа, и Николаја Велимировића.

Под непосредним утиском Андрићеве оцене Његоша настала је и промена правца даљих мојих истраживања. Не више *Њејош и анагнозе*, него и *Њејош и Косовски завей*.

Морамо бити свесни шта то значи: да Косовски завет није пагански, него хришћански; да је његов корен византијски; да је он најјачи корен српске културе; да је Небеско царство Косовског завета слављено у литургијским анагнозама, а не у јуначким народним песмама; битно за кнеза Лазара је што „*службу служи српски цар Лазаре*”, слави „летурђију”, војску причешћује, као што и Вук Мићуновић у *Горском вијенцу* каже да су се јунаци скупили...

„*да слушају свету Лейтурђију*
и *да воде Коло око цркве*”! (ГВ, 102–103)

Битно питање Косовског завета је шта значи и шта јест то што називамо Небеским царством? и да ли је Небеско царство о којем се говори данас – а о којем се говори и у јуначким народним песмама, а онда и у разним страним и туђим схватањима (исламским, римокатоличким), и у философији – исто што и Небеско царство Косовског завета?

На то питање нам не одговара јуначка народна песма, па ни Његош не би одговорио кад би био „народни песник“, него литургијске анагнозе, дакле, *Њејош и Косовски завей* је тема за изучавање сличности и подударности Његошеве Косовске мисли са мишљу литургијских анагноза. Косовски завет није завет епског култа и јунаштва и не уклапа се у шеме о романтизму.

Да тако мислимо – охрабрује нас Иво Андрић.



Да је Његош – не Косовски јунак или пак песник који слави јунаке, него – управо јунак Косовске мисли, јунак мисли!

То се лако прихвата. Али зашто је он управо (за Андрића) „ТРАГИЧНИ јунак Косовске мисли“? Шта је – не у Његошу и његовој биографији, него – у самој мисли Косовској трагично? И да ли је та трагичност својствена и самом Косовском завету или пак само Његошевој мисли о томе завету?

Као што је Нови век учинио Дон Кихота не само трагичним, него и трагикомичним, тако је Нови век учинио трагичнима и заточнике (заветнике) Косовског завета.

Сад је студија проширена питањима:

Шта је то Нови век? Чиме он угрожава човеково достојанство, па да човек, тежећи достојанству, испада комичан или достојанство постиже по цену трагичности или трагикомичности?

Кад у Срба почиње Нови век? Када Косовски завет почиње да од Срба тражи спремност на трагедију, па на трагикомедију, чак и спремност да буде „луд“, „будалина“ – како то Унамуњо тражи од Шпанаца кад их позива да на престо своје Историје устоличе ипак Дон Кихота?!

Сад се тражи не само да испитамо византијску (не „средњовековну“, него баш византијску) епоху српске историје, него и судар византијског корена српске културе са Новим веком. Тема је тако проширена на **ЊЕГОШ И КОСОВСКИ ЗАВЕТ У НОВОМ ВЕКУ**.

У томе је истраживању не само одговор на питање зашто је Његош ТРАГИЧНИ јунак мисли (Косовске), него и одговор на многа друга питања: о Небеском царству и свести о њему данас; о трагедији, посебно са-

гледаној из искуства српске историје; о судару Косовског завета не само са Новим веком, него са свим оним што српску културу лишава њене основне свести и тако лишену (опијену култом јунаштва који није заветни) уводи у Нови век, као да је српска културна заједница бесловесна.

Дакле, шта је ту трагично.



Намера ми је да не само прикажем главне правце истраживања и како су се они – под утицајем књижевности, посебно Андрића (а не науке о књижевности) – мењали, него и да се оправдам што мноштво тема (проистеклих из истраживања Његоша, Косовског завета и Новог века у Срба) нисам могао никако да сврстам у неки систематичан редослед, у неку композицију лепо заокругљене књиге, него је то збирка тема – често само начетих, ретко довршених, у књизи која зато „има реп”, али тешко да бих јој ускоро могао сагледати и приказати „и главу”!

Књига, дакле, не даје готове резултате, него указује на могуће нове правце истраживања којима не видим краја, а којима ће се, верујем, придружити многи млађи истраживачи, да одговоре на питања која су пред нас искрсла тек данас, с најновијим историјским искуством, са историјском свешћу за чију појаву није довољна ни наука ни образовање универзитетско или академско.

Сад се већ завршио и Нови век. Почела је нова епоха којој још не знамо име (а називају је понекад социјалистичком, понекад револуционарном, понекад компјутерском итд.). Основно осећање је да смо остали без тла и корена. Ко смо и откуд смо и да ли се можемо одржати ако то не желимо да знамо? Корен добија битну и одлучујућу вредност тек кад постајемо свесни да га се лишавамо, а воља за опстанак се јавља само као жеља да знамо и откуд смо!

Поменутом истраживању се, дакле, не прилази самим образовањем ни самом (провереном нововековном) академском методом – која је сада недовољна! – него тим осећањем. Пре свега тим осећањем. Јер оно је извор и знак духовне обнове коју нам сама наука и образовање не могу дати. Јер човек у суштини није биће које „зна и мисли”, него које ОСЕЋА!

ЊЕГОШ И ЛИТУРГИЈСКЕ АНАГНОЗЕ

Најзначајније Његошево дело – истовремено кључ и за разумевање Небеског царства (Косовског завета) и за разумевање заветног карактера осталих Његошевих дела јест *Луча Микрокозма*. Тема тога спева је људски ПАД. Сам „смјели случај” (тј. догађај дрске побуне Сатанине и човековог учешћа у тој побуни) опеван је у ЛМ, III, IV и V (у трећем, четвртом и петом певању), дакле, у три од укупно шест певања *Луча Микрокозма*. Прво и друго певање (ЛМ, I и II) описују само уздизање Луче у Небеско царство, затим Небеску Литургију којом се ствара битије и истовремено слави то стварање. Дакле, у та два певања се приказује Небеско царство као Небеска Литургија. По томе би *Луча Микрокозма* могла да се назове и литургијском поемом, изузетном у можда читавој лаичкој поезији и књижевности света. (Изузетна је та литургијска усмереност поеме: не ни епска, ни лирска, ни трагедијска или драмска, него баш литургијска!). Тако бива јасно и то против чега се Сатана побунио и у чему је Небеско царство то Добро којем је Сатана, својом побуном, супротставио Зло. Поред тих шест певања (ЛМ I-VI) има *Луча* и седмо певање, које је заправо закључно певање (ЛМ, П.), мада га је Његош ставио на уводно место, као *Посвећу Г. Сими Милутиновићу* (на Цетињу, првог маја 1845, односно 13. маја, по новом календару).

Сам тај „смјели случај” (ЛМ, П, 8) побуне и пада може бити адекватно разматран само на литургијски начин, мада је било покушаја да се расмотри и другачије, како су чиниле теологија и философија Запада: ослањајући се искључиво на библијске старозаветне текстове, почев од оног познатог текста о „забрањеном плоду” у гл. 3. (или трећој песми) *Књије Посѣања* (*Прве Књије Мојсијеве*). Библијски (или „библистички”) прилаз није исто што и литургијски, јер му недостаје пуноћа (пуноћа саме Библије, самог Логоса) достигнута тек у Литургији (тј. тек у Уму Литургије). Без литургијског прилаза теми људског пада вулгаризација

је неизбежна, па је нису избегли ни најистакнутији теолози и философи сфере западног (теолошко-философског, „библистичког“) хришћанства. Наиме, пад је тајна која је могла бити откривена и решена тек доласком Христовим. Пад претходи Спасењу, те је тек Спасењем (тј. Христом) откривено и то да је човек пао, и како је пао, и како се спасава. Поменути библијски текст (старозаветни) је само слутња Тајне Пада и Спасења. Да није Христа, човеку никад не би било јасно ни да је пао ни у чему би био тај Пад! Старозаветни текст („Евина јабука“, Земаљски Рај, Змија итд.) може бити схватив само као слутња и пророчанство да се ту ради о Тајни коју ће открити Логос, и то тек кад се човек причести Логосом (Христом), те на тај начин коначно отклони погубне последице побуне (и човековог причешћа Сатаном, тј. учешћа у Сатаниној побуни). То спасоносно (и уједно освешћујуће) Причешће Христом је Литургија! Јер Пад се збио, а човек је – и у *Лучи Микроkozма* – осуђен на ЗАБОРАВ, тако да није (нити пре Христа и без Христа може да буде) свестан пада! Тако и Бог каже, у Својој пресуди Адамовом легиону, да ће Сатана бити свестан и Пада и Небеског царства из којег је пао, а да човек (Адам, Адамов легион) неће бити свестан, него је осуђен на заборав (ЛМ, VI, 1-40). Додуше, то Сатанино сећање, („спомен живи“) ће бити највећа могућа мука Сатанина: он и јест злоба зато што се сећа Неба („блаженог жилишта“), а не може га више постићи! а човек се не сећа, па се зато ни не мучи! (Али је зато и бесловесан!). Дакле, ни сама Библија (Стари Завет) није права свест о Небу, те се библијски текст не може ни узети као основа за тумачење Пада (Тајне Пада и Спасења). Небеско царство се, наиме, пред човеком и његовом свешћу (словесношћу) јавља тек у лицу самог Христа (Слова, Логоса). Кад Јован Претеча каже: „*Покајте се, јер се њриближило Царство небеско*“ (Матјеј, 3, 2), онда говори о самом Христу, јер Царство небеско је Христос. Тек са Литургијом се јавља и свест о Небеском царству, са Тајном Пада и Спасења. Пре тога су биле само слутње пророка, и то „*Под влијањем Тајнога Промисла*“ (тј. под утицајем Светог Духа, ЛМ, П, 10) човек може да се сећа те првобитне славе своје. И то само сећање је поезија, чак свештена поезија! Јер само поети пророку Бог саопштава тајну, „свету тајну“ Пада и Спасења (ЛМ, П, 161-170).

Тиме није речено да је Библија (Стари завет, па и Нови) нешто недовољно или неаутентично, него да Библија може бити схваћена само у Литургији, као саставни део Литургије, кад је слављена у Литургији истовремено кад је слављен сам Бог, Логос, Богочовек и сама човекова суштина.

Наиме, Библија је аутентична само уколико је она указивање на Литургију (Небеску), тј. ми Библију стварно разумемо – не на начин фи-

лософије (метафизичке) или теологије (опет философске, метафизичке), него – само ако у њој препознајемо Литургију наслућену и откривену Библијом. Само ако је Библија схваћена као препознавање Литургије. То препознавање је АНАГНОСТИЧКО. (На грчком анагноза је „препознавање“).

„Анагноза” значи читање (чтеније) само зато што ми, при читању, препознајемо у написаним словима реч. И читање је препознавање: препознавање речи у словима. Кад се данас каже за неког да је „прочитан”, онда се тиме враћамо и старом значењу те речи: човек је препознат, схваћен! Па ипак се у нашем црквенословенском језику задржала реч чтеније (читање) као превод за „анагнозу”, или тачније: за „литургијску анагнозу”, тј. за библијски текст у коме је препозната Литургија, те је зато тај текст узет и пренет у Литургију одговарајућег празника, као чтеније (или *паримија*). У црквенословенском се задржала и грчка реч „паримија” (παροιμία) која значи: пословица, тј. слово по неком другом Слову, овде библијском; узречица. Паримија је наиме, библијско Слово (текст) достојан да буде „наведен” и поновљен у Литургији, јер је већ у Библији тај текст био слутња Литургије!

Мада је библијско схватање аутентично управо зато што је у њему препознавање Литургије – те зато Литургија и њене химне јесу саткане од самих анагноза (паримија) текстова (навода) из Библије! – ипак је у западној сфери хришћанства преовладало уверење и навика да се у тајну Пада (и Спасења) залази мимо Литургије, мишљењем које коментарише (и разлаже, тумачи) саму Библију. У „византијској” (тј. медитеранској) сфери хришћанства није обичај да се Библија „проучава” и усваја коментаришањем, мишљењем, тумачењем, него слављењем: читање Библије није студија, него богослужење које, заједно са часовима и већим службама, чини литургијски дан. Као што поезија може бити тумачена само глумом (глума је аутентична херменеутика поезије, драме, трагедије), тако и Библија може бити схваћена само слављењем, чинодејствовањем и сабраношћу молитве, Божанском Литургијом: дух је услов схватања. Тај дух је уздизање: управо онако као у *Лучи Микроkozма* (или, ако је већ реч о философији, онда онако како уздизање тумаче Платон и Плотин, како то Сократ говори у *Симпосиону*). Слављење Библије је уистину и могуће само као Божански Симпосион који се збива у литургијској Евхаристији,

Причешћу. Причестивши се Сатаном (учествујући с њим у богохуљењу, ма и нехотично), Прародитељи су сами себи затворили пут схватању Библије, Божије речи. Тек са Причешћем Христом (Литургијом, Евхаристијом) стиче се поново ум (дух) способан да схвати Библију, Божију Реч. Зато је читава Библија у Православљу подељена на „паримије“, по литургијама (богослужењима, часовима монашким и сл.), и бива схватива само као препознавање Литургије (као анагноза) током литургијског циклуса. А што се тиче саме критичке мисли – која је одлучујућа за теолошки (филозофски) метод тумачења у западној сфери хришћанства – она ни онако није могућа пре него што се јави духовно литургијско искуство (као сећање на доживљај Библије у Литургији), јер мишљење може да мисли само о искуству (сопственом искуству, сећању оног ко мисли).

Тај анагностички (тј. литургијски) карактер православног приступа Библији (тумачење Библије посредовано Литургијом и доживљајем литургијског Симпосиона, Причешћа Христом) одлучује не само о тумачењу Библије – разликујући га од сваког другог (и римокатоличког и протестантског) – него о свему што се збива, види, чује и доживљава на Литургији: тако и о архитектури храма, и о живопису (фрескама) и иконама, о појању (певању). Иконе и фреске у православним храмовима нису „илустрација Библије“ (као нека „Библија за неписмене“), него начин како ту сцену – наведену, иначе, у некој од литургијских (празничних) анагноза – види Онај који у Небеском царству служи Литургију заједно са херувимима и са самим Христом. Икона је, дакле, сцена (библијска сцена, означена као посебна „епизода“, анагноза литургијска), виђена очима Христа, херувима и свих оних који се, служећи Литургију, поистовећују са херувимима и причешћују се Христом! Икона је библијска анагностичка (литургијска) сцена виђена из Небеског царства, виђена „рајским очима“! Зато за икону није потребно знање о свету (ренесансно), него причешћеност иконописца Христом!

По нелитургијском схватању (које се на Западу назива „библијским“, па ћемо, под тим условом, и ми овде прихватити тај термин), Пад није никаква тајна, него догађај („случај“) који се одиграо једнократно временски, онако како је описан у *Књизи Постања* и пошто се то одиграло тек кад се поред Адама јавила и Ева, тумачи су најчешће склони да пад тумаче као некакав Грех полне природе (као скандал секса), као некакво родоскрвнуће, обележено у потомству Едиповим комплексом и сл. итд. Па и без тих вулгаризација, само „библијско“ (нелитургијско) тумачење је тешко одвојити од ма које паганске (световне) митологије, па онда и философије, јер нелитургијски приступ не може да сагледа основну истину Падa: настанак света и Човека као пукe световности („битија-у-све-

ту”, In-der-Welt-sein, како би рекао Хајдегер). Не ради се о настанку секса, него о настанку световности: самим Грехом Човека!

Сви наши критичари који су до сада писали о *Лучи Микроkozма* и покушали да тај спев тумаче, приметили су да се сам приказ Сатанине побуне и човековог учешћа (причешћа Сатаном) у Његоша никако не слаже са „библијским”. Из тога су – пренагљено и веома спремно! – закључили да Његошева визија човекова пада није хришћанска, јер су, наравно, уверени да се хришћанство подудара и исцрпљује самим „библизмом”. Тако је Његош, по нашим тумачима, испао „епископ јеретик”, чак јеретик који „симпатише са Побуњеником” (Сатаном)!

Код Његоша се, при томе, јасно види да он говори о два пада, о два „прародитељска греха”: о првом, кад је (до покајања и одступања од Сатане) заједно са Сатаном учествовао у побуни против Творца Оца, и о другом, кад је Сатана, „претворен у преварну Змију”, завео праматеру да узме отровни дар и тако наруши ЗАВЕТ. После првог Пада, стварног Паденија које се збило у самом Небу (ЛМ, III, IV и V певање), Сатана је прогнан на црни шар (сферу, куглу), тј. у Ад (ЛМ, I, 281-320 и ЛМ, V, 461-510), а човек – само зато што се покајао! – прогнан је из Небеског царства у Еден! у Еденске вртове! у Земаљски рај, где ће поред њега бити и „дивна сапутница”, Ева (ЛМ, VI, 201-210). Ту у Рају ће он чак, у земном плођењу, чувати у себи бар једну искру Небеске љубави коју ће му удахнути Творац (ЛМ, VI, 81-90), али ће бити смртан, подложен Смрти, Злу које је настало Првим Грехом, због којег је изгнан из Неба у Рај земаљски. (Али Рај је ипак земаљски, дакле, световност!). Очигледно је реч о Греху који је Тајна (јер је надвремен, настао у надсветовности) и о Греху који већ није тајна. У Библији, додуше, имамо две варијанте стварања човека (у једној је Адам без Еве!), али се Тајна Пада не назире пре појаве Христа. Зато не треба да нас чуди кад наши критичари и тумачи – не разликујући литургијско (анагностичко, тајно) тумачење Пада од „библијског” (философског, коментаторског), и мислећи да је ово друго хришћанско – показали онакву спремност да Његоша сврстају у „јеретике” или „у слободне мислиоце, либерале” типа интелектуалца XIX stoleћа! (сам Иво Андрић сматра недопустивим такав однос наших тумача према Његошу и каже да је у Његоша „*Све свејто и честийто било, и миломе Боју њрисјуйачно*”, у есеју *Њејош као ѡрајични јунак Косовске мисли*).

Међутим, сам Христос говори о паду Сатане. Кад Му се апостоли (шири круг, њих седамдесет и два) обраћају да му радосно саопште како су са Христом јачи и од демона, сатанске војске, Христос им (апостолима) одговара:

„Гледао сам Сатану како је пао с Неба, као муња!” (Лука, 10, 18), ово је анагностички текст, литургијско Зачало 51., иначе анагноза за литургијски дан на Аранђеловдан, Лука, 10, 16-21.¹ Важно је то напоменути и зато да бисмо схватили зашто је Архангел Михаило (Аранђел) најзначајнија личност у небеској драми Сатанине побуне у *Лучи Микрокозма*.

Христос ту каже да је далеко значајније да име човеково буде записано на Небесима, него да буде јачи од сатанских демона (Лука, 10, 20) што значи да за човека има два уздизања, као и два пада! То је Тајна, откривена само безазленима, а скривена разуму (Лука, 10, 21). Једно је победити Сатану – одолети искушењу – а друго је уздићи се у велико Небеско царство. И Његош одолева Сатани, покајањем, жртвом (ЛМ, I, 30), али то још није уздигнутост Луче у Небеско царство. И Његош говори о „Опширном Љетопису Вјечности” (ЛМ, II, 16), где је на Небесима записано човеково име. А о томе не може ништа да се зна ни самом победом над Сатаном, ни у Земаљском рају (Едену).

Тако са гледишта литургијског – тј. кад се Библији прилази као литургијској анагнози (а не „светој историји”)! – људски Пад, Грех, Сатана, Спасење итд. изгледају сасвим другачије него у западном („библистичко”, коментаторском, теолошко-философском) схватању. Његош, дакле, одступа од „библизма” (нелитургијског) управо зато што је хришћанин, православни! Он целој српској култури даје пример како треба приступити тим питањима.

Заиста је било и време да се српској култури одржи таква лекција: управо је било актуелно питање *Библије*, превода Даничићевог и Карацићевог. И дан данас влада у нашим, универзитетским чак, круговима да је то „православна верзија Библије”. (Тако каже и коментатор књиге *Сѣрах и грѣхѣње*, Киркегордове, Бигз, Бгд. 1975., стр. 198, напомена 8.). Чак каже ту да се „православна” (а ту наш коментатор мисли на Даничићеву и Вукову Библију)... „Православна верзија Библије” подудара са јеврејским и протестантским каноном те је то разлог што се не користим новијим издањима католичке верзије Светог писма (*Vulgata*).

1 Баш на ову анагнозу алудира ШМ, IV, 530-535, кад игуман говори, о Даници, Сатани, Архистратигу!

Истина је напротив следеће: Православни канон се не слаже са јеврејским и протестантским, него управо са најновијим издањем „католичке верзије” којом коментатор „неће да се користи”. То је управо православна верзија, краћа, само што је латинична. Та верзија није *Vulgata* (прва латинска верзија Библије по Св. Јерониму!).

Али питање није о овој или оној верзији Библије, него о анагностичком (литургијском) схватању Библије! Даничић и Вук су, по протестантском схватању, били уверени да је хришћанско учење „библистичко”. А Његош зна – од Светог Петра Цетињског зна – да је хришћанско схватање могуће само као анагностичко. Дакле, Даничић и Вук су већ били протестантизовани, па није чудо што се после њих (и после Доситеја) губи свака склоност православном (анагностичко-литургијском) схватању Тајне Пада и Спасења. Његош ту зато наступа у нашој лаичкој књижевности као прави спасилац српске православне традиције! Па ако неко пита шта је то Небеско царство Косовског завета, онда му – кад прочита *Лучу Микрокозма* и уочи анагностичко порекло *Луче* – можемо одговорити: **„То је то! Небеско царство – то је то!”**

Основно у православном схватању Пада: ми о Паду не бисмо могли знати ништа кад не би било Христа. Тек са Христом човек постаје свестан Пада (тј. света, световности) и разлике између световности, као *Пећине* Платонове (о којој говори у *Полиџеја*, књ. седма), с једне стране, и Небеског царства духа, с друге. Но, да ли је Христос решење Тајне? Не, и сам Христос је Тајна! И сам човек је, у својој христоликости, ТАЈНА! „*тајна чојку човјек је највиша!*” (ЛМ, П, 133). Тајна Пада и Спасења – тајна обухваћена Тајном самог Христа, као Небеског царства – не може бити ни схваћена ни приказана неком рационалном (теолошком или философском) формулом, некаквом диалектиком око какве се, рецимо, много трудио Киркегорд. Тајна Пада и Спасења доступна је само Литургији те о тој тајни човек може да говори само из литургијског искуства, а да говор буде аутентичан, он мора да буде занесен, поетски, сличан свештеној поезији (каква је сама Литургија). Кад је реч о тој тајни – о којој се и Његош пита читавом поемом *Луча Микрокозма*, а у *Посвећи* те поеме и изричито – онда заиста вреди Његошев стих:

*Свемојућсѣво Свѣѣом Тајном Шайѣи
Само души ѣламена ѣоеѣе.*

ЛМ, П, 169-170.

Његош се и пита управо о тој тајни, већ у *Посвѣѣи* ЛМ: зашто и како је то човек пао? На то питање не може да му одговори ни природа (природна наука, ЛМ, П, 31-50), ни небески свод (астрономија, космологија, ЛМ, П, 51-60), ни философија („земаљски мудраци”, ЛМ, П, 61-90), ни историја, која и јест обележена тим падом (ЛМ, П, 91-130), јер човек је заиста тајна у том свом паду (ЛМ, П, 131-150) и философи не могу о тој тајни ништа да кажу осим што је занемарују, понижавајући тако човека (ЛМ, П, 151-170). А не може о томе да каже ништа ни наука ни философија, ни историја, ни природа ни небески свод, јер је тајна записана у Небу, у...

„У Љѣѣоѣис оѣиѣирни Вјечносѣи,”

те се човек бадава трза да се ослободи из ланца незнања и да разумом проникне мрак (ЛМ, П, 11-20). Па ипак, човеку се најзад открива: ако је песник, и то песник у свом СВЕШТЕНОМ звању, тј. као литург! (ЛМ, П, 161-180).

Тајна је садржана у Литургији и човек у њу прониче само литургијским доживљајем (не философском теологијом, „појмом”, како би рекао Киркегорд), само кад се причести Христом, баш као што је и пао кад се заменивши Бога Сатаном, причестио Сатаном! (И као што пада кад се причести Сатаном! На тај сатанизам човека усмерава нововековна култура управо зато што се она мири са Злом, што верује да Мефисто може да буде Фаусту пријатељ, поготово да то буде вољом „Бога”. Јер „Бог” који показује такву вољу јест управо Сатана!).

Литургија је управо драма – свештена драма („свештена поезија”) – у којој човек продире у тајну Пада и Спасења. То продирање (или боље: уздизање у свест о Паду и Спасењу) почиње молитвом и жртвом покајања. Управо тако почиње и *Луча Микрокозма*: човек ће бити обасјан Умом (духом) спознаје ако је у почетку „смрзнут побожношћу” (ЛМ, I, 21).

Зато је модел поеме *Луча Микрокозма* потребно тражити – не ни у Библији самој, ни у апокрифним списима, поготово не у јеретичким или манихејским (дуалистичким), не ни у теологији (философској, појмовној конструкцији), него – само у литургијским анагнозама, тј. у текстовима

који су библијски, али само кад су схваћени литургијски, кад Библија има своју аутентичну, литургијску намену.

Ту намену она нема у философско-теолошким егзегезама Библије, јер у таквим егзегезама она се не разликује од митологије, па је третирају као јеврејску митологију, неисцрпну ризницу, као најобухватнију могућу светску енциклопедију, митова и легенди! и онда је користе у упоредном изучавању митологије. У том приступу се већ претпоставља да проблем пада човека није нити може бити озбиљно схваћен. Ту нема оног свештено-поетског искуства о паду, јединог искуства које људска мисао има на располагању.

Да још једним изразито јасним примером укажемо на библистички (егзегетски) прилаз за разлику од анагностичког (литургијског) прилаза. Христос је славио Пасху (јеврејски празник). Хришћани славе Васкрс, хришћански празник који се уз то – сличношћу и паралелизмом Старог и Новог завета – назива и Пасхом (хришћанском), као у Русији, Италији, Француској, итд. Пасха је Спасење: старозаветна (јеврејска) Пасха је проницање, слутња и визија новозаветне Пасхе (Васкрса). Па ипак се једна и друга Пасха битно разликују. Старозаветна Пасха је прелаз из једног подручја (египатског) кроз Црвено Море, у друго подручје, у земљу обећану. Она је кретање по хоризонтали, без уздизања. Она је кретање у истој равни (земаљској), са Запада на Исток. И светлост долази „са Истока”, хоризонталним правцем! Не Одозго, него „*Ex Oriente*”! Тај прелаз се врши без преображаја народа који прелази (врши Пасху, доживљава спасење, излазак). Напротив, народ најстрашније греша баш приликом тога Прелаза! Сасвим је другачија Новозаветна Пасха. Она је кретање „по вертикали”.

Овде се, наравно, и вертикала и хоризонтала узимају као метафоре. Хоризонтала је кретање у равни искуства, световног положаја и стања душе. А вертикала је уздизање из равни искуства (пуког сећања на дух, духовног искуства, чак заборављеног, „затуреног”, прекривеног и чуваног заборавом) у раван свесног искуства (које је већ кајање, свест о Греху и несрећи, свест о лишености), па у раван тражења и вапаја (молитве) и, најзад, у раван духа (или у свет духа). Тако најзад човек служи Литургију са херувимима. И у *Лучи Микрокозма* је то уздизање.

Новозаветна Пасха (Васкрс) је, дакле, то уздизање, кретање по „вертикали”, наравно, унутрашње човеково кретање. И то кретање је наслућено у Библији: Јаковљеве Лестве (на које се онда позива и ослања вера хришћана у *Лествици* Св. Јована Лествичника). Пасха Христова је Распеће, Васкрсење, Вазнесење, Духови, Други долазак, како је то најкраће описано у *Символу вере* (Никејско- константинополитанском). Огромне су разлике између те две Пасхе („хоризонталне” и „вертикалне”). Исто тако дубока разлика је између „библистичког” пада (описаног као пука слутња „смјелога случаја”, Тајне Пада) и ЛИТУРГИЈСКИ доживљеног пада, пада схваћеног хришћански! Овај други је једини могући пад. Философији која заиста тежи да мисли не стоји на располагању никакво друго искуство пада осим тога литургијског (или мистеријског)! Хришћански схваћен пад је литургијски схваћен: по „вертикали”, па је и Спасење по „вертикали”, оба кретања од божанског ка световном и онда од световног ка божанском, баш као на Јаковљевим Лествама (*Посијање*, гл. 28). Та „вертикала” Пада (Паденија) је у Његоша наглашена као ни у којег нама познатог песника: Адам је Падом доспео у Земаљски Рај (Еден), како се то види у *Луча Микроkozма*, VI, 201-210. Тако да се сад не зна (како сам Његош каже) да ли је човек за свој Грех награђен, макар и привременом наградом и срећом или је кажњен, или је стављен у искушење (ЛМ, П, 24-26):

*Је л' му земља Творцем одређена
За наказу какву тајансџивену
(„наказу” = казну!)
Ил наираду, бурну и времену,
(несталну, узбудљиву и привремену)
Ил расадник духовној блаженсџива.
(које овде има тек да заслужи)*

Човек је пао у Рај, али и пад у Рај је пад. Тек то је Пад, Тајна Пада! Он се у Рају (земаљском), нашао кад је изгнан из Небеског царства! Пад је „по вертикали”! Та „вертикала” (како Пада, тако и касније Спасења) није могла бити одлучније наглашена него том сликом пада у – Рај! Значи да су Проклетство и Спасење у нечем сасвим друго него што то замишља уобичајена егзегеза.

До тога схватања Његош је могао доћи – не егзегезом Библије (вештином „књижевника и фарисеја”, тј. познавалаца Књиге, Библије!), него – само из литургијског искуства (анагностичког): јединог могућег искуства о паду човека. То искуство се стиче тек свешћу о Спасењу: тек

из те свести човек сазнаје да је био у Паду, па га тек НАКНАДНО обузима страх да је у Паду могао и остати (не знајући) и да га је Спасење могло и мимоићи. Знати о Паду тек по Христу – значи: знати искључиво из искуства о Спасењу. Зато је радост (литургијски тријумф и химна захвалности повезана са истовременим) накнадно доживљеним страхом. Тај страх помешан с Литургијом као Захвалношћу (Евхаристијом) је – Божији Страх Човеков: „смрзнут побожношћу”!

И тек с тим накнадним страхом од Пада (као могућег коначног стања човековог, коначне духовне смрти), тек с тим Божијим страхом Спасење је учвршћено. Адам (Адам и Ева, Прародитељи) није имао тај страх, јер није имао ни могао имати свест о Паду, па је зато и подлегао тако лако Кушачу, Сатани. Он није разликовао Бога од Сатане, јер није знао Спасење, Христа! И опет: тек у Христу (у Литургији) је могућа свест о паду; из свести Спасења!

То је свест о прошлом из свести о будућем, али будућем којем је присутно.

И Другог Адама (Христа) је кушао Сатана (*Матђеј*, 4, 1-11, па на ту библијску анагнозу, као тему пише о слободи Христовој и Достојевски у својој „поеми” *Велики Инквизиџор*). Али је Христос одолео и у Другом Адаму се није поновио „смјели случај” Првог Адама зато што је Христос знао за Пад: из самог Спасења! Додуше, знао је зато што је он Спаситељ, Бог. Али другачије се није ни могло појавити то Знање, које је сам Логос. После тога се знање Пада из доживљаја Спасења јавља само у човековој причешћености Христом (у човековој христоликости, у поистовећењу човека са Христом). Основно на шта указујемо овде је следеће: шта је Пад – то нећемо разумети ни тумачити из старозаветне приче о Адаму и Еви како то чини читава теологија западне сфере хришћанства, (како римокатоличке, тако и протестантске), него тек из Христовог живота, из анагноза као што су оне о поменутом сусрету Христа са Сатаном (*Матђеј*, 4, 1-11; *Марко*, 1, 12-13; *Лука*, 4, 1-13, описивано у мноштву анагноза, тј. литургијски усмерених и у Литургију компонованих текстова из Старог и Новог завета).

И као што је Достојевски своје схватање Пада и Спасења (и Христове слободе, „Златне слободе”) у поеми *Велики Инквизиџор* засновао на поменутој анагнози у сусрету Христа са Сатаном (о сусрету Другог Адама са Сатаном, о другом, спасоносном сусрету Адама са Сатаном), тако је и Његош – пре Достојевског! – своју поему *Лука Микрокозма* засновао на литургијским анагнозама (те зато можемо и Његошевој по-

еми приписати – ако не литургијску улогу, а оно бар – литургијско порекло, тј. порекло од литургијског доживљаја мистерије човека).

Које су то анагнозе? – За саму *Лучу Микроkozма* одлучујуће су анагнозе које говоре о уздизању човека (Луче, душе) у Небеско царство, јер тај спев говори о Паду којег човек може бити свестан само ако се уздигне у Небеско царство, да одатле види и Пад и свет (Небески) из којег је човек пао и како је и због чега пао! Битно је уздизање! (у њему је Спасење). Све што човек зна о Паду, може то знати само из претходног искуства о уздизању. Додуше, само Еванђеље (сам Христос, у поменутој Аранђеловданској литургијској анагнози, *Лука, 10, 16-21*) говори да је Пад проузроковао Сатана. Али је узалудна та Христова реч ако човек ту реч не схвати или нема „спремно ухо” за ту реч, „отворену душу”. Ту спремност и отвореност, међутим, човек стиче тек као Луча која се уздигла и тако постигла поистовећивање са Христом јер истински разумемо...

говоримо о разумевању у његовом црквенословенском, старом значењу и тек данас, у егзистенцијалистичкој филозофији обновљеном значењу те речи: разумевање настало из поистовећивања са оним ко нам говори и тим говором тражи наше разумевање...

...истински разумемо само оног с којим се поистовећујемо. Како ћемо нешто разумети, зависи од тога с ким смо се поистовећивали кад смо то чули, од кога смо чули с таквим разумевањем.

Дакле, уздизање, поистовећивање, христоликост. Човек то мора постићи као да га је родила Богородица! О томе уздизању се литургијски пева (и уздизање се слави) управо у богослужењима, часовима и литургијама Богородичиних празника. Богородичини празници имају вишеструки значај управо за Његоша. Најпре зато што за владiku Црне Горе и Брда може бити изабран само ко је архимандрит (старешина изузетно значајног) манастира Цетињског, а тај манастир је Богородичин (посебно Рођења Богородичиног, „Мале Госпође”), те је тако и Његош био најпре замонашен, па произведен у чин архимандрита Цетињског манастира, како се и потписивао на свим званичним актима и писмима пре завладичења.

Друго: главни и највећи празник Цетиња, Црне Горе и манастира је празник Рођења Богородице („о маломе Госпођину дне”, како се и каже и у *Горском вијенцу*), те се и највећи део радње *Горској вијенца* (готово две трећине, почев од стиха 198, Коло, „*Бој се драји на Србе разљуи...*”) збива управо у данима празновања Рођења Богородичиног. Тада је и најзна-

чајнији црквено-народни сабор подручја Црне Горе и Брда, какав је и био и поменути сабор опеван у *Горском вијенцу*.

Треће, што би сваки монах – а не само архимандрит, владика и Цетињски манастир – могао рећи: „и без *ѿоѿа* ово нам је *ѿразник*“, јер Богородица је заштитница, символ и идеал монаштва (које је девственост). Наиме, монаштво је преданост посту, очишћењу, покајању – све ради литургијског уздизања („Лествице“) у Небеско царство Божанске Литургије. То уздизање је у и Косовском завету, и у *Лучи Микроkozма*, а – занимљиво је – да и прве речи Кола које се у *Горском вијенцу* вије око цркве (ГВ, 103) почињу покајањем: „*Бої се граїи на Србе разљуїи*“. И сама *Луча Микроkozма* је писана онако како су увек и православни иконописци и живописци чинили: уз пост који је очишћење душе и тела (очишћење од страсти као нечег световног, нечистог), уз покајање без кога нема ни уздизања (у Литургију), па, наравно, ни христоликог, небеског, литургијског виђења које је својствено свештеној поезији или иконопису! (Познато је да је *Луча* писана уз васкршњи, велики пост!). И то чишћење (од страсти, ради уздизања у Литургију и литургијско виђење света и вечности) је Богородичност (девственост, чистота, безазленост, наивност поезије и иконе). Није то случајно што је хришћански православни иконопис почео тиме што је Евангелист и иконописац Лука најпре насликао икону Богородице: Она је, наиме, не само прототип свих икона, него лик са којим (са чијом чистотом, бестрашћем и безазленошћу) мора да се, као монах, поистовети сваки иконописац или живописац православног храма (или књиге). Захваљујући тој чистоти коју су – по светом Луки – постигли и Авгар и Вероника, Христос је на рупцу (марами, бошчи) Авгара и Веронике оставио свој лик. И када иконописац слика лик Христа, он ће то успети само ако је и сам постигао христоликог, тако да Христа слика сликајући сопствену христоликог. А сопствену христоликог човек духовно рађа из себе исто онако како је Богородица родила Христа: из сопствене чистоте (бестрашћа, безазлености и девствености, монаштва, усамљености), са Светим Духом.

Четврто: Богородица и литургијске анагнозе Њених празника су још једном значајне у Његошевом животу. Веома су карактеристична два писма Његоша Вуку Ст. Караџићу из Петрограда (Санкт-Петерсбурга, Града Светог Петра), из руске престонице: једно из „*ѿрве ѿоловине авіусїа 1833. ѿг.*“ (наравно, по старом календару), а друго „*23. авіусїа 1833. ѿг.*“. Прво писмо Његош још потписује са „Архимандрит Петровић Његош“ („Твој искрени и прави доброжелатељ и слуга“) – и то је последње писмо које је потписао архимандрит (!) Његош. Друго писмо је потписано већ „Твој особити почитатељ“ (поштовалац) „*владика црнојорски П.*

Петровић". И сам Вук прво писмо обележава овако: „од архимандрита Петровића”, а друго овако: „од црногорског владике Петровића из Петербурга”. Дакле, између прве половине августа и 23. августа (по старом календару) Његош је завладичен. То је могло да буде само на Богородичин празник, празник Успења Богородичиног!

Пето: епископи и јесу „владике” баш као заступници Владичице, тј. Богородице.

Шесто: да још једном подсетимо на монашки (тј. девствени, Богородичан) карактер Косовског завета самим тим што завет кнезу Лазару долази од Богородице, а у време посебног утицаја исихаста на читаву владалачку делатност кнеза Лазара.

Кад све то имамо у виду, много ће нам јаснија бити и порука литургијских анагноза, уз Богородичине празнике.

Ево тих анагноза:

15. августа (28. по новом) *Усијење Пресвете Богородице* (дан и кад је Његош завладичен, у Петрограду, г. 1833.):

Посијање, XXVIII, 10. до 17, где се говори како је Јаков, на путу из Вирсавеје у Харан заспао и на том месту у сну видео Лестве од Земље ка Небу; по Лествама силазе ка Јакову и пењу се ка Богу самом анђели; и како је Бог у Семену Јаковљевом (што ће рећи: у Богородици!) благословио све народе. Битна литургијска порука ове анагнозе: уздизање душе човека ка Богу, душе сличне анђелима, али само посредством Богородице, тј. монаштва (богородичности) човека. Ова анагноза је у литургијама свих осталих Богородичиних празника, (и Рођења, и Ваведења, и Благовести, и Сабора Пресвете Богородице, другог дана Божића).

Пророк Језекиљ XLIII, 27-XLIV, 4, о жртви без које није могуће ући у храм Славе Господње: храм Славе је место где је са Господом Богом заједно, у Гозби Његовој (Светом Симпосиону) онај који је принео ту жртву. И ова анагноза се чита о свим Богородичиним празницима (Успење, Рођење, Ваведење, Благовести, Сабор). Порука ове анагнозе: нема уздицања без жртве очишћења, та жртва је покајање. (Том жртвом почиње и уздизање у *Лучи Микроkozма* (ЛМ, I, 1-40). Истом жртвом, покајања, отвара и народно Коло Сабор на дан славе Цетињског манастира, у *Горском вијенцу*, стихови 198-290). Али и друга порука: Небеско царство у које човек доспева је сам храм. И Литургија у њему је Небеска. У храму је Богородица. И ту је са Њом Слава Божја. И то је та слава које се и онда и човек сећа или може да се сећа: „Он се сјећа њрве своје славе!” (ЛМ, П, 11-20). Наиме, читава православна теологија се развија на теме литургијских анагноза.

Приче Соломонове, IX, 1-11; где се говори о Премудрости (која је изнад мудрости световне); она је сама себи саградила храм, принела жртву, позвала на божанску гозбу (тј. Причешће Христом), а почетак те Премудрости је Страх Господњи (о којем смо већ говорили: накнадни страх од Пада, страх изазван тек Спасењем са којим је човек постао свестан и Пада од којег је спасен). Тек када се од тога Страху полази (Страху који је покајање), отвара се и могућност спознаје божанских тајни. И ова се анагноза чита на литургијама Богородичиних празника (пored Успења), Рођења Богородице и Благовести.

Лука, I, 39-49 и 56; где се говори о сусрету Јелисавете, мајке Јована Претече (Крститеља), са Маријом. Јелисавета изриче благослов (познат као Богородична молитва и химна „Благословена си међу женама...“), а Марија пева химну „Велича душа моја Господа“. Значајно је (и порука анагнозе је) да је Јелисавета могла тај благослов изрећи и у Марији познати Богородицу, а у њеној утроби Бога – захваљујући томе што се напунила Духа Светог. И ово је анагноза свих Богородичиних празника и литургија.

Посланица Филијљанима II, 5-11; где се људи позивају да о свом обожењу мисле исто што и сам Христос. Како је год Он Бог, на славу самог Бога Оца, а не што је то приграбио (од Бога), тако и човек. Значи: божанство (обоженост) се не добија побуном против Бога, онако како је то покушао Сатана (о чему пева и *Лука Микрокозма*). Ова се анагноза чита и на дан Рођења Богородице (тј. на дан славе Цетињског манастира).

Лука X, 38-42; где се у причи о двојма сестрама, Марти и Марији, каже да је прече слушати реч Господњу и настојати на духовном присуству, него служити Господа (обредима формалним), ма колико ревност уносио човек у то служење. Наиме, смисао и самог служења (и саме жртве, дарова жртвених) је уздизање у Небеско царство. И ово је анагноза свих Богородичиних празника. (Ова анагноза је зачало 54, а у истој глави Лукиног Еванђеља, у зачалу 51, говори Исус о томе како је видео страшни Пад Сатане).

Лука XI, 27-28; где се опет говори да слушање и разумевање Божије речи (могуће само уздизањем), представља блаженство веће од самог блаженства Богородице што је у својој утроби носила Христа. Наиме, уздизање је веће од жртве, јер је жртва само припрема за блаженство уздизања (човека у Небеско царство). И ово је анагноза свих Богородичних празника, а представља други део зачала 58 (која се чита на Митровдан). Све је то јако блиско, као и поменута анагноза (о Падy Сатане на Литургији Аранђеловдана), јер се у дане светих и Небеских ратника слави она иста победа над Сатаном која се опева и у *Луци Микрокозма*,

а коју (борбу и победу) човек може да сагледа тек из свог Спасења и свог уздизања.

Тако смо навели укупно седам анагноза за литургијски дан (вечерње, јутарње и литургија) Успења Богородичиног. То је дан када је (15. августа 1833) у Петрограду завладичен архимандрит Цетињског Богородичиног манастира Петар, наш песник Његош.



Сад се поставља питање: зашто је то значајно за песника Његоша? Какве везе имају те анагнозе са самим завладичењем Његоша и, још даље, са Његошевом поезијом, посебно са поемом *Луча Микрокозма*?

Млади архимандрит, који тих дана навршава двадесет година живота, а већ показује дубоке склоности ка ономе што данас називамо „битним мишљењем” (као начином превазилажења философије и философске кризе)...

...тај млади архимандрит је морао да се припреми за историјски и свечани чин завладичења. Тај чин је био историјски, јер се није радило само о личној судбини Његоша, него и о потврди некакве историјске судбине или чак мисије рода Петровића у Цетињској митрополији, и то потврди пред царским двором, највишим свештенством и Синодом Русије. То је било у време кад у Русији почиње велика обнова Православља, монашки покрет (мимо интенције саме царске владе и њеног Синода). Та обнова је мисао о поруци Литургије и литургијских анагноза. Зачетник те обнове је светогорски монах, свети Никодим Светогорац (Хагиорит, рођен 1749. – умро г. 1809).² Он је превео и издао обимну збирку текстова „византијских” црквених отаца и сабора, названу *Филокалиа* (Добротољубије, издање у више свезака, обновљено у Атини г. 1957.), тако да су руски старци ту збирку *Филокалиа* од 1785. до 1800., почетком XIX столећа већ били превели на руски. Та збирка најважнијих светоотачких и саборских текстова о литургијском уздизању (о тајни уздизања) – главној теми саме *Луче Микрокозме* – била је већ позната и Светом Петру Цетињском. Његош је морао срести такве старце: Игуман Стефан и Игуман Теодосије (из *Горској вијенца* и *Шћейана Малој*) су ликови који су се у песничкој машти Његоша зачели можда баш при првим сусретима са тим старцима. Сами руски славјанофили су Његошеви савременици, вршњаци, чак

2 Шта он и његова *Филокалиа* значе за Православље уопште, а онда и за Руску и Српску православну цркву – треба видети у *Житија светих* за јули 14., страна 321-345, изд. Манастира Св. Пелагије код Ваљева, Бгд., 1975, архимандрит Јустин др Поповић.

и исписници, а са њима почиње не само обнова Православља, започета од поменутих отаца стараца и са *Филокалијом*, него – прво дејство те обнове на световну појаву лаичке (народне и школоване) руске књижевности. Обновљено Православље тако искорачује из самог храма у „поднебесни свод, у космички храм који је Бог сам себи саградио“, у самом народу (како каже и поменута анагноза *Приче Соломонове*, IX, 1-11). Чак и да није био тако духован и радознао, млади Његош је морао да добро размисли о значају и садржају Литургије на којој ће и он сам бити завладичен. А садржај је литургијско уздизање, које почиње жртвом (покајањем) и завршава највећом могућом спознајом Бога: поистовећењем Луче (очишћене душе) са самим Богом, са Христом, а да то не буде доживљено као гордост (сатанска), него, напротив, по самој *Филокалији*, прослављање самог Бога у слави човековој.

Посебна тема наше студије (тематски сложене студије *Њејош и Косовски завети у Новом веку*) могла би да буде *Њејош и Филокалија* из много разлога.

Са *Филокалијом* се у самом почетку XIX столећа, тако рећи са Васкрсом Србије, поново јавља исихазам који је био одлучујући чинилац за појаву Косовског завета у време кнеза Лазара, нашег великог заштитника исихазма, у време када је исихазам највећу подршку налазио управо у Србији.

Једна је то ствар када на националну свест о историји утиче збирка народних песама (сакупљачи као Вук, па и сам Његош) са култом јунаштва тих песама, а друга, битно другачија ствар би била да је при Васкрсу Србије на ту исту свест битно утицала нова појава исихазма, трагедијске и литургијске свести (насупротив епској), *Филокалија*. Разлика између епске песме и *Филокалије* (или *Луча Микрокозма*) је иста као разлика између Хајдук Вељка и Проте Матије или разлика између Вука Мићуновића и Игумана Стефана. Има много сродности између Његоша и каснијег Достојевског, па и славјанофила. Све њих интересује „побуна“ (метафизичка побуна, како ће рећи Ками, побуна Зла или Сатане, побуна противу Бога), а није нам могуће утврдити никакву непосредну везу између Његоша, славјанофила и Достојевског. Али бисмо, можда, у *Филокалији* могли да пронађемо посредну везу: литерарни почетак теме о Греху (побуни

противу Бога) и о Спасењу (као уздизању почев од покајања за Грех) – теме заједничке и славјанофилима и Гогољу (савременику Његошевом) и Достојевском, и Његошу – означен је појавом *Филокалије* (Добротољубија).

Најзад, просто је невероватно да би Његош без (посредног или непосредног) утицаја *Филокалије* могао наδοћи на то да испита основну тајну Косовског завета, тајну Небеског царства, у *Лучи Микрокозма*. Ако је и под утицајем Светог Петра Цетињског, онда је и то посредник *Филокалије*. Да додам: то ми се чини вероватним и вредело би зато испитати заједничке црте *Филокалије* и *Луче Микрокозме*. Јер основна, литургијска мисао *Луче Микрокозма* није могла никако доћи из неког „романтизма” или „барока”, тј. из западне (било панонске, било латинске, било атлантске, северне) сфере.

Но да се вратимо самој Његошевој припреми – неопходној припреми – за велики историјски и духовни чин завладичења. Он је стигао у Петроград крајем јула или почетком августа, дакле, на сам почетак Великогоспојинског поста (од 1. до 14. августа), припреме за Велико Литургијско славље Успење Богородице (15. августа), кад ће монах, архимандрит Петар бити завладичен. За време тога поста монах присуствује (и саслужује) на бар три богослужења дневно (јутрење, вечерње, повечерје) у току четрнаест дана поста, не рачунајући Литургију: по правилу које је исто на Цетињу (у цетињском манастиру) као и у било којем православном манастиру. За младог архимандрита Петра, Његоша, та истоветност правила богослужбеног уз пост Богородичин – све као и у Богородичином манастиру у Цетињу! – морала је бити доживљена као истоветност космички значајна. При томе је богослужбена, литургијска култура (да је тако назовемо) морала бити веома висока овде, у руских монаха, после појаве *Добројољубија* и снажног монашког покрета за обнову Православља. (А то је био покрет сличан ономе што се у нас у то време збива као сукоб Просветитељства и Доситеја, с једне стране, и монаштва, с друге, сукоб у ком је Његош, као што је познато био против Доситеја. То је покрет за одбрану православног предања, у нас праћен *Рајом за српски књижевни језик*). И за читавог поста – у око четрдесет и два богослужења и посебно још пет или шест литургија (са оном преображењском, 6. августа, по старом) – монах и побожан верник је литургијским анагнозама и текстом молитава и химни стално позиван да мисли о основној „теми”

свих тих богослужења: о покајању (као неопходној жртви очишћења и бестрашћа ради уздизања душе) и о самом уздизању у Небеско царство. Зато није чудо што ће већ тада да се у Његошу, као песнику, зачне тема *Луче Микрокозма*: о покајању ради уздизања Луче у свет Небеске Литургије (као свет „чудествах”, стварања, ЛМ, П, 5, из којег је човек изгнан). И није чудо што је Његош већ тада схватио бестрашће као услов очишћења и уздизања душе, Луче: бестрашће је основна особина Богородице која се баш зато (у свом бестрашћу) назива Пречистом. Ево шта Његош – у заључној песми читаве *Луче Микрокозма*, у *Посвећии* (стављеној, додуше, накнадно на уводно место поеме) – каже о страстима, од којих се ради уздизања Луче, а уз помоћ Бога, треба очистити:

Хиѿросѿи му је и лукавѿиво даѿио,
 (тј. дато човеку)
Тек ѿолико да је член досѿиојни,
На земаљски сајам несмислени,
 („на вашару таштине”, бесмисла)
Воље му је основ ѿоложена,
На крилима нейосѿиојаносѿи;
Жеља му је сѿирасѿи ужаснијех,
Побудииѿељ, руковођа слијеји:
Злоба, зависѿи, адско наследиије,
 (настало Грехом, из савеза са Сатаном)

ЛМ, П, 81-90. и даље...

Природно је зато што је – сећајући се свог доживљаја поста г. 1833, пред завладичење, и свега што му је тада могло бити дато као идеја за *Лучу Микрокозма* – написао ту поему опет за време поста: Великог поста г. 1845.



У *Лучи Микрокозма* се (а ни у осталим делима Његошевим) никако не помиње сама Богородица, именом, па зато неком може да се учини да је наша теза натegnута, вештачка: какве везе може да има Његош са Богородицом?

Ово питање би нарочито умесно било када би Његош уз то био и песник „јуначке” поезије, култа јунаштва, како га, обично, и приказују. Али он то није.

Међутим, Богородица се именом, не помиње ни у литургијским анагнозама! Анагнозе у литургијама Богородичиних празника говоре о бестрашћу, као услову уздизања, и о самом уздизању, једином аутентичном подвигу („пракси”) монаха, „подвижника”.

Само једна од седам или осам анагноза спомиње Богородицу именом; то је анагноза која представља значајну епизоду из живота Богородице, управо ону епизоду по којој име носи и сам празник, као спомен на догађај; рецимо празник Ваведења као спомен на дан када је Богородица предата храму; празник Благовести као спомен кад се Богородици јавио Архангел Гаврило да јој благовести рођење Христа.

Иначе саме анагнозе говоре о врлинама и тајнама које су прослављене Богородицом: о бестрашћу и уздизању самом, а не о личности саме Богородице. Иначе се у анагнозама на Литургији о Богородичином празнику сама Богородица именом помиње онолико колико се и било који светитељ (рецимо Свети Никола) помиње у литургијским анагнозама на празник који је спомен том светитељу. Тако је чак и у манастирима који су посвећени Богородици. А Она је толико значајна, да је њој посвећено више од стотину српских манастира, међу њима и најугледнији: почев од Хиландара (мајке свих српских манастира, престонице духовне Србије), преко Студенице и Пећи, па све до Цетињског манастира чији архимандрит се (као и сам Његош што је био) бира за владика Црне Горе, Брда (и Приморја).

Па ако је – због тога што се у литургијским анагнозама не говори о Богородици самој и Њеном имену! – „натегнута теза” о богородичности Литургије и њених анагноза, онда је „натегнута” и теза о вези Његошеве поезије са култом Богородице, о богородичности *Луче Микроkozма*. Зато треба знати:

Шта је заправо Литургија?



Најопштије говорећи: Литургија је уздизање човека у Небеско царство (језиком завета, па и Косовског завета говорећи), или у „над-небесни свет идеја” (језиком платонизма говорећи, онако као Диотима Сократу, а Сократ онда у похвалу Еросу, у *Симпосиону*).

Тај најопштији говор у Литургији, не може никако бити довољан, јер и сам Платон (у *Седмом Писму*) изричито каже да нико нема право – говорећи о идејама – да се позива на њега (Платона), јер ни сам он (Платон) не зна нити се сећа да је игде могао јасно рећи шта су то идеје, па према томе ни шта је „наднебесни свет” (свет идеја); о томе, наиме, не можете ништа очекивати да вам каже философија (мишљење о искуству), него само мистерија, а мистерија није подручје философа, него мистагогије, свештене поезије (како је и сама Диотима о томе поучила Сократа). Даље учи Платон и о Богу: да је Бог Један, да је Он само Добро и да је човеку – апсолутно Непознат! (Непозната Суштина Бога, што је веома значајно!) Па ако је превазилажење (уздизање човека, као Луче, у Небеско царство) једини начин да човек досегне оно што Платон наслућује као идеје – у „учењу” које је само наслућивање идеја! – ипак се о превазилажењу не може рећи ништа ни конкретно ни јасно док се људима не обзнани и не објави сам Непознати Бог (Једно и Добро, само Добро, не и Зло!), а Њим онда и Литургија коју служи и објављује, опет, сам Непознати Бог!

Управо то се и догодило: са Христом и Литургијом, јер суштину и садржај Његовог Откровења чини управо Литургија. Она је та „блага вест” (Евангелије) о уздизању човека у царство у којем је Христос.

Да напоменемо: ни у Христу се човеку не открива сама Суштина Бога, јер Суштина остаје позната само Тројици! А управо та Суштина јест онај Бог Непознати кога наслућује и платонска мисао. Човеку се открива само Енергија, што је неопходно и довољно за само људско уздизање. Значи: за Литургију.

Па ако се тек са Литургијом (Евхаристијом) открива човеку тајна уздизања (уздизање као света тајна Литургије), зашто онда ми још увек говоримо о уздизању у платонским терминима? зашто не говоримо литургијски? (поготово кад знамо да је и сам Платонов Сократ рекао да о томе, о уздизању, може говорити само терминима мистерије и свештенства, Диотиме!)

Зато што је литургијски језик непознат сфери хришћанства, јер та сфера је сфера философског теологизма, „библизма“, у којем је нада у литургијско уздизање устукнула пред надом у историју, надом да историја (тј. збивање саме световности) може бити света или посвећена, да ће историја бити историја надчовека, па ако ипак нешто треба рећи о уздизању (о превазилажењу или трансценденцији као уздизању), онда је у сфери западног хришћанства разумљив само језик философије. А како у философији само платонска мисао (никако аристотелска) чини актуелном мисао о уздизању, то је разумљиво да ће западном човеку (од Великог Расцепа г. 1054., па кроз хуманизам Новог века до данас) – бар док је западни човек, док је присан са световношћу као једином судбином човека, док наду у промену човекове природе веже за промену света! – само платонизам моћи да скрене пажњу на феномен уздизања, на духовно искуство као искуство уздизања (или нејасно сећање на уздизање, слутњу уздизања). Другим речима: философски усмереног западног човека (философски усмереног чак и у теологији, вери у светост историје!) само платонски термини упозоравају на лишеност, на то да је лишен уздизања.

Прво што је философија егзистенције, са Киркегордом, а пре тога с Паскалом, наслутила – јест управо та лишеност! Управо кад чита или тумачи Библију (у нелитургијском „библизму“) он осећа лишеност – као да Христа није ни било! Киркегорд је сав у старозаветној атмосфери пуког ишчекивања и очаја!

Где нема литургијског искуства чак ни при читању и тумачењу Библије (која је заправо анагностичка, тј. литургијска), где се све заснива на философском принципу (принципу световности, света као „реалитета појма“), ту само платонским језиком могу да буду изречена упозорења: тачно како то и сам Платон каже, у алегорији о „Пећини“ (у „Држави“, тј. *Полиџеји*, књ. VII), да човек боравећи у тој „Пећини“, није ни свестан да је у „Пећини“ и да „Тамо горе има некакав другачији свет“.

Питање је само откуд Платон зна да изнад „Пећине“ има и неки други свет „Тамо горе“? Или данас: откуд Хајдегер зна да је битије заборављено? како то да битије није заборавио и он, Хајдегер?

Јер о забраву битија (или било чега) не може говорити онај који је и сам то битије заборавио!

Тај заборав битија Хајдегер приписује читавој – поготово нововековној – философији.

Ми се, наравно, не можемо сложити са Хајдегеровом оценом платонизма: како тај заборав „датира“, тобоже, од Платона и Аристотела (као да су платонизам и аристотелизам исто!).

То потискивање или заборављање литургијског искуства (губљење свести о том искуству) настаје Новим веком и у култури Срба: од времена Велике Сеобе (г. 1689.), а посебно од времена Доситеја и пристајања Срба уз јозефинизам бечке политике, тј. уз антихришћанску настројеност просветитељства.

Зато се у српској култури – и поред њеног Косовског завета, и поред литургијског предања Цркве – јавља са Новим веком иста потреба да се о уздизању говори језиком платонизма: као да литургијског искуства није ни било! (или као да га, бар што се тиче наше нововековне лаичке интелигенције, није никад ни било!).

И зато Његош осећа дубоку потребу да о уздизању говори световним језиком: у поеми *Луча Микрокозма*. Док је о Небеском царству (Косовског завета) говорила Литургија није била потребна ни лаичка поезија о Небеском царству, ни платонски језик о лишености, о томе да је човек Небеског царства, уздизања, лишен.



Па ипак је и Његош могао да само из Литургије – из литургијски или анагностички схваћене Библије – постане свестан и уздизања и лишености. Тако поема *Луча Микрокозма* не отвара пред српском културом неки нови пут (као револуцију у култури), него враћа српску културу њеном литургијском искону, њеним „византијским“ коренима. Јасно је да само у невољи оскудности можемо о Небеском царству (Косовског завета) говорити платонским језиком, а да је језик аутентичан тек када у њему проговори (и до свести дође) човеково литургијско искуство, тако да се само из литургијског искуства и свешћу о њему може говорити шта је Литургија (а онда по чему је и *Луча Микрокозма* поема надахнута литургијским искуством).

Литургија јест уздизање којим човек превазилази себе и свет, тј. своју сопствену световност, а да при томе није потребна никаква измена света, него, напротив, вера човекова да свет јест и мора да буде какав

јест! Уздизање, дакле, није (нити може да буде) некаква промена света и саме човекове световности. У томе уздизању човек доспева не у неко „Седмо небо”, него – у оно осећање пуноће битија, тј. осећања смисла (испуњености, осмишљености) битија. Само то осећање – изразито (и искључиво) литургијско осећање причешћа и охристовљености човека („обученог у Христа”, како каже једна литургијска химна, химна крштења) – то осећање је Небеско царство.

Међутим, у то осећање (које је духовно или небеско) није могуће доспети без душевног преображаја у којем се човек чисти од страсти, постиже бестрашће. Бестрашће је богородичност: наиме, бестрашћем је човек девствен, као монах, сличан Богородици. То значи да је човек принео на жртву своје страсти (баш како то и Његош пева у *Лучи Микрокозма*, одмах у почетку првог певања, а онда и у *Посвећии*). Он их на жртву приноси постом, молитвом, покајањем.

Бестрашће је услов и почетак уздизања човека у Небеско царство, тј. у литургијско осећање пуноће битија, у Причешће или охристовљеност (кад се у човеку рађа његова христоликост).

Ако је бестрашће безазленост, то значи да су страсти зло! Обично се бестрашће (тј. појам бестрашћа) меша и замењује са појмом наивности, а да том истом наивношћу може човек да доживи најдубљи Пад (само „паденије” о којем пева и *Луча Микрокозма*): Прародитеље је у грех одвела и наивност у којој су поруку Сатане примили с наивним поверењем као да је то порука самог Бога! Нису разликовали Бога од Сатане. Помешали су Добро са Злим. Суштина, дакле, наивности позитивне, оне која води уздизању је бестрашће.

Тако се за уздизање тражи – не искуство, нити неискуство (незнање, тобож да су блажени они који „не знају”), него – бестрашће као безазленост, јер уздизање је уздизање у Добро, Добру, Богу који је само Добро.

Као што свака уметност има свој језик (знање, занат, неопходну технику), тако и мистерија уздизања или постизања осећања пуноће има свој „језик”. Језик сликарства је, на пример, моћ човека да на површини (дводимензионалној појави) постигне ону илузију тродимензионалности, тако да боја мора да дочара све феномене светлости који се јављају у тродимензионалном свету. Касни хеленизам и онда Ренесанса су открили све тајне сликарске технике (језика). Језик музике је посебно тонско искуство. И тако даље, за сваку уметност посебан језик. Језик мистерије, литургијске

мистерије уздицања је БЕСТРАШЋЕ. И тек хришћанство је – ако се тако може говорити о хришћанском Откровењу – открило тајну језика Литургије (литургијског уздицања). Та тајна је бестрашће. Безгрешност Христа је бестрашће. Чудо Христа је управо у томе да је страдању (страстима, како се говори у црквенословенском) изложен управо Христос који је чисто бестрашће. Као што је музика немогућа без финог слуха обогаченог тонским искуством, тако је литургијско уздицање немогуће без жртве којом у човеку настаје бестрашће.

И као што уметност (момент уметности, уметничког стварања и доживљаја), настаје тек када је језик тек тако савладан и тако сигуран, да уметнику више није потребна ни свест о језику, свест којом би контролисао финесе језика (свест којом се иначе језик учи док је он још проблем!), тако и литургијско уздицање настаје када је бестрашће толико чврсто, да му више није потребна ни свест о страстима и бестрашћу. То је понесеност, обузетост свести самим уздицањем, као у уметника свешћу о самој уметности (а не више и о занату).

Оно што је за сваку од уметности њена академија (учитељ и чувар чистоте те уметности), то је за Литургију православно монаштво, с његовим подвигом бестрашћа. И као што је заштитник и зачетник иконописа Свети Лука, тако је и заштитница и зачетница монашког бестрашћа Богородица.

Не тражи се, дакле, за уздицање некакво искуство, као некакво посебно образовање (знање о свету), јер би то значило да се за уздицање тражи максимум световности! Не тражи се ни незнање (наивност незнања и неискуства), јер наивност (невиност, првобитност битија) и ослобођеност од световности (златна слобода) није у незнању, него у бестрашћу. Додуше, деца се „одликују” незнањем па им се зато приписује наивност (првобитност житија и битија) или невиност (не-кривица, без-грешност). Али суштина оне наивности (или не-виности) којом је омогућено уздицање није у незнању, него у БЕСТРАШЋУ. Није у томе што не знају свет, него у томе што не знају страсти! Или боље: што су суштински невини они који су чисти од страсти. Бестрашће је безазлестност, безгрешност, очишћеност. Јер како је било могуће да згреше и да

пад саме људске природе (из њене првобитне духовности) изазову Пра-родитељи који су заиста били наивни?! наивни или невини у томе погле-ду што нису имали никаквог искуства, никаквог знања! Али грех се не почињава знањем или незнањем, него страшћу! Као што се човек ни не спасава знањем или незнањем (до Апсолутног знања, философије!), него бестрашћем! Невиност није у незнању, него у бестрашћу! Вера није фено-мен знања или незнања, него осећања: да ли је то осећање пуноће или је, напротив, страст (осећање лишености)!

Значај бестрашћа за уздизање наслутио је већ и платонизам. Плотин говори о уздизању у првобитну Лепоту – можда већ под утицајем хришћанства? – а као први услов и почетак уздизања наводи врлину бес-трашћа.

Реч је о врлини софросиније (σωφροσύνη) коју погрешно преводе са: разборитост, трезвеност, умереност, највиша моралност, невиност, итд. Тај погрешан превод потиче од аристотеловског схватања по којем је врлина средина (или мера) између двеју крајње супротних страсти. Ту меру по-стиже, по Аристотелу, само разум, познавалац страсти и, према томе, врлина није ништа друго до сам разум који у страстима налази меру (средину између крајње супротних страсти), тако да је софросинија некаква разборита употре-ба сопствених страсти, разборита световност (и разборита политика).

Насупрот аристотеловском схватању врлине – као разбо-рите употребе страсти и уношење мере којом страст по-стаје корисна и употребива – платонизам сматра да је вр-лина могућа тек кад се човек очисти од страсти.

Та очишћеност је софросинија. Њоме је душа залечена, тј. исцељена (цела), пошто је претходно била повређена и „окрњена” страстима. Зато се, управо платонски схваће-но, та софросинија преводи у светоотачкој литератури са *целомудреносћ*, *целомудрије* постигнуто бестрашћем: тада је душа „цела”, „целовита”, „исцељена”, излечена, очишћена, подмлађена, чедна, девствена!

Управо тим односом према страстима се православно монаштво разликује од римокатоличког редовништва. Редовници задржавају своје

страсти – то су она три главна либида о којима говори и Тридентски концил: *libido dominandi* (страст моћи, воља за моћ), : *libido sciendi* (жеђ за знањем које је знање о свету, наравно) и: *libido sentiendi* (жеља за осећањем света). Али за разлику од православних монаха, редовницама је дужност да своје страсти (либида) подреде „Уму Цркве”, тј. разуму који чини да страсти редовника служе световној моћи Цркве. На тај начин се разум (тј. искуство), опет, јавља као услов „уздицања”. Наравно, ту не може бити ни говора о уздицању (па ни литургијском, поготово), него се ту ради о вери која сву наду полаже у историју: да историја буде настајање човека и „Божијег царства”, да се трансценденција схвати као будућност која настаје из садашње могућности садржане у самом разуму. Већ смо рекли да уздицања нема у процесу чију претпоставку чине искуство (или неискуство, наивност) и разум, јер процес чија претпоставка је разум може да буде само световни (историјски), наравно, без трансценденције коју у историји и свету приписује метафизика (и метафизичка, западна теологија).



Богородица не представља „женски принцип” као, рецимо, у панизму и у читавај хуманистичкој култури (чак и кад је религиозна), па тако и у Дантеа и у Гетеа. Она није „идеализована” Ева – а још мање нека „хришћанска Муза”! – Богородица је „принцип” (или боље: лик) бестрашћа.

Из страсти се рађа човек, а из бестрашћа Бог или – у духовном погледу – христоликост човека. Страст је грех (грешна), јер онемогућује уздицање (Литургију), а из бестрашћа настаје Литургија (литургијско уздицање), зато што се из бестрашћа родио сам Бог, Логос, те је само бестрашћем Марија могла да буде Богородица.

Кад се, коначно, криза философије показала као немогућност човека да освести своје духовно искуство (да постигне само освешћење), као немогућност да се уздицање постигне искуством (ма како разумно и уразумљено оно било), као немоћ разума да се отвори за уздицање, трансценденцију, мистерију (заправо: за Литургију), па тако и као немоћ теологије (схоластичке, западне),

папа Пије XII, год. 1950. проглашава нову догму о Марији Пресветој, али просто зато да би „пренаглашеном” принципу Бога Оца поставио као равнотежу принцип „матерински”! Опет се ради о „мери” религиозности, служења

Богу: као да је суштина заиста у тој мери (или разумом успостављеној средини између женског и мушког „принципа” човека)!

Ми смо већ говорили о томе и о књизи Жана Гебсера, *Порекло* (Искон) и *садашњост*, где говори о потреби стварања могућности за нову свест и освешћење, стр. 455...

Култ Богородице се, међутим, у литургизму (мисли теолошкој) источних, „византијских” црквених отаца, битно разликује од западног: он није додатак или исправка (или мера) метафизичке, рационалистичке теологије, него настојање човека да – попут монаха – постигне Богородичино бестрашће како би онда могао да се уздиже у Литургију. Оно што западни теологизам очекује од разума теологије, то (заправо: трансценденцију, уздизање) „византијски” човек очекује само од бестрашћа. Тајна чувене катарсе је – у бестрашћу.



Уздизање човека је уздизање у надсветовност. Страстима је човек везан за свет (светован) и зато уздизање није могуће док се човек не очисти од страсти и не постигне бестрашће (које, наравно никад, док је човек жив, не може бити коначно). Пост, молитва, покајање су „жртва” коју човек приноси и којом се постиже бестрашће.

Рекли смо већ да је Његош писао *Лучу Микрокозма*, за време Великог поста и да прво певање почиње певањем жртве.

Вера је осећање и она се сва одиграва и збива у сфери осећања, као моћ осећања (а не моћ одлуке, нити моћ спознаје мишљења, како то Кант јасно разликује те три моћи, у *Крийици моћи суђења*). Страст је осећање и зато она не може бити превладана искуством и мишљењем; она може бити превладана само осећањем. Како је она (страст) осећање лишености, то може бити превладана само осећањем пуноће (испуњења, смисла, осмишљења). То осећање пуноће је дух (или онај једини ум који је у стању да сазна тајну Небеског царства, тајну пуног битија). Тај дух (или ум) није мишљење ни моћ мишљења, него моћ непосредног гледања саме пуноће битија!

Страст је не само осећање лишености (осећање човека да је лишен пуноће битија, па тако и смисла битија, испуњености, телоса), него и

осећање да се у свету и световности крије оно чега смо лишени (чега осећамо да смо лишени); да се то чега смо лишени (заправо сама пуноћа битија) крије у свету – ако не као реалност, а оно бар – као могућност света, па тако из страсти настаје и учење о томе да се свет развија од своје могућности у своју стварност. (То је философија историје: настала из страсти, „Ништа велико без страсти”, каже Хегел. Уосталом, та страст је мефистовска и Хегел је приписује неоодољивој човековој потреби да буде господар или да умре!).

Због те везаности страсти за свет Његош – и непосредно у *Лучи Микрокозма* и кроз своје ликове игумана (Стефана и Теодосија у ГВ и ШМ) – осуђује једнако и страст и свет:

*Дивни њјевче срѣске народносѣи,
Бич судбине већ си исѣиѣао:
(тј. окушао)
Свијеѣи жељи не зна уѣодиѣи...*

(ЛМ, Посвета, 181- ...)

Реч је о жељи која рађа „страсти ужасне”: злобу, завист, адско наслеђе... (ЛМ, Посвета, 81-90), па и друге страсти и „лудости”. Да овде не наводимо онај сувише познат монолог Игумана Стефана о „свијету” и страстима. Битно је то да човек може да има такав став према страстима и свету само са становишта уздизања литургијског, са становишта Небеског царства (Косовског завета), становишта монашког („пустињачког”, „каменштачког”, како Његош и самог себе назива) јер само томе уздизању може сметати страст, својом везаношћу за свет.



Поставља се питање: како је било могуће да настане страст која толике наде полаже у свет? која верује да „свијет жељи” ипак може „угодити”, наиме, жељи човека за оном пуноћом битија (која се постиже само уздизањем)?

Само у магији и уметности – у тренуцима („у времену”) магије и уметности – човек доживљава свет и световност као пуноћу битија! као илузију пуноће битија!

Па кад човек полаже наде у свет – да ту може да настане пуноћа битија, да се пуноћа битија јави као пуноћа саме световности! (и човека као световности) – кад је човек уверен да „свијеѣи жељи може уѣодиѣи.” и

да је нада страсти реална нада, онда се не показује истина света, него истина човековог сећања на магију и сећања на уметност (на „време уметности”).

То сећање називамо духовним искуством магије или духовним искуством уметности, јер су и магија и уметност дух, облици духа, мада не божански дух! То искуство називамо, краће, искуством магијским и искуством уметничким које може да буде архитектонско, скулпторско, сликарско, плесно, музичко, позоришно, сад већ и филмско. Та искуства су мерила и норме одговарајућих – исто тако специфичних и различитих неспојивих – заната или језика (или техника): архитектонског, скулпторског, сликарског, музичког итд. Свака уметност има свој језик и могућа је само кад човек познаје језик одговарајуће уметности и влада њиме тако сигурно, да му никако није потребна свест која би сам занатски „технички, језички” поступак контролисала, јер свест је потребна само при учењу језика.

Језик мистерије литургијске је, рекли смо, бестрашће.

Језик магије је само тело: његова снага, свежина, способност одговарајућих органа, тако да човек врши поступке без свести о дејству органа; као да је бестелесан!

Но док је страст неопходна за стицање одговарајуће вештине (технике, заната, језика) у магији и у уметностима, дух Литургије – као божански дух – искључује сваку страст!

Дакле,

кад се човек нада у свет и световност, онда он разлоге и основе за ту наду налази (и може да налази) искључиво у магијском и уметничком искуству. Та нада (у моћ световности да достигне пуноћу битија, смисао) својствена је само магијском и уметничком искуству. Та нада је страст! У свом осећању лишености – у осећању да је свет лишен пуноће битија и да је сам човек у свету лишен те пуноће – човек истовремено полаже и наду у тај исти свет да буде пуноћа битија! Та нада црпи своју увереност и ослања се на прошлост тренутка (или времена, или присуства, *Gegenwart*) магије и уметности.

Пуноћа битија је, међутим, чудо својствено само „царству чудествах”, Небеском царству из којег је човек (због Греха) изгнан!: „Човјек, изи-

наї̄ за враї̄а чудесї̄вах” (ЛМ, П, 5), бачен у свет сновиђења, и у свет у којем смисао може да буде само илузоран. Зато је човек – управо магијом и уметношћу – трагично сушто („биће”), он слугу пуноћу битија, али не може да је проникне: магија и уметност нису ум самог битија (пуноће битија истоветног себи!). Човек види страшна привиђења, једва се до-сећа да он сам није привиђење стварности (него да је чудо изгнано из света чудества). Само понекад се – баш преварном (варљивом) надом (надом страсти) – ослобађа страшних привиђења (тј. егзистенцијалистичког страха). Но баш тада, кад се преда тој нади, он је пао у још горе привиђење! (ЛМ, П, 71-80). „Судба наша ої̄рова је чаша” (ЛМ, I, 341), каже Његош у *Лучи Микрокозма*, као што ће говорити и Коло и Игуман Стефан у *Горском вијеницу* (ГВ, 563-566; 2486-2494). Нада песника (уметности и магије) је узалудна:

*„Види човјек своје заї̄очење,
Помало се љрве славе сјећа
(славе која је пуноћа битија)
И љолеї̄и Небу као муња;
(ка Небеском царству завета)
Ал і̄а смрї̄ни ланац заусї̄еже,
Докле рочно одсї̄оји сужањсї̄во
Сї̄ої̄а смрї̄ни НАЈСЈАЈНИЈИ љоеї̄е
С враї̄ах Неба у љрої̄асї̄ љадају.”*

(ЛМ, I, 341-350)

И најсјајније поете падају. Чак и Данте (и сам Његош, као смртни песник, у смртној, незаветној поезији). Нада је, дакле узалудна и треба је оставити не само кад човек улази у Пакао (као у Дантеа), него и кад улази у магију, уметност!

Стога су и музе немоћне. Моћ уздизања има само Луча кад се очисти од страсти (ЛМ, I, 1-30), те само она има право кад каже:

*„Ја сам душе Твоје љомрачене
Зрака сјајна Ої̄ња бесмрї̄ної̄а:
Мном се сјећаш шї̄а си изї̄убио!
Бадава Ти вай̄рени љоеї̄е
(страсни песници)
Сї̄варају и кличу бої̄иње;
(дозивају музе, богиње)*

*Ја једина мраке ѝроницавам
и дойирем на Небесна врати!"*

(ЛМ, I, 31-40)

Ни познавање природе, ни познавање небеског свода, ни филозофија, нити икаква земаљска мудрост: једино Луча, душа очишћена од страсти, омогућава човеку уздизање, улазак у „царство чудествах” у којем онда човек – („*Он сам собом чудо сочињава*”, сам он је чудо, ЛМ, П, 6 и 131-140) – коначно осећа хармонију, јер се коначно нашло чудество у свету чудества.



Бестрашће (очишћеност од страсти, катарса, софросинија) није безосећајност или тупост него напротив коначно постигнута чистота осећања која сад, у бестрашћу, није више угрожено никаквом успоменом, надом сумњом, сећањем, искуством.

Страст упоређена са тим чистим осећањем (осећањем пуноће) је већ давно добила своју праву слику кад је богиња Атина преузела на се да замени Атласа (Гиганта) који је држао Небо – јер је требало да Атлас помогне Хераклу у једном подвигу – тада се показала сва разлика између чистог осећања и страсти. Атлас је страст: он је сав напет, сав у грчу, ознојен, мучен напором, оптерећен небеским сводом, јер је осуђен да држи небески свод. Тако је и у страсти. Страст је судбина, осуда и страдање (страдање душе, па онда и тела); првобитно и основно значење те речи (страст) и јест страдање. Страсти има и у паклу. Атина, напротив, држи небески свод грациозно, једва вршцима својих прстију, као да држи цвет или као да свод носи и привлачи њу! Оно што је Атлас чинио мучно, Атина чини лепо, хармонично. Тако је представљена на чувеној метопији. Што је класично, тежило је осећању (осећању пуноће), па је тако и открило трагедију као суштину човека. Што је романтично, тежило је страсти, па тако и зачело тежњу ка бестрашћу.



Најзначајније Његошево дело, *Луча Микроkozма*, је истовремено и кључ за разумевање Небеског царства (Косовског завета, поруке о Небеском царству), и поема о паду који је много дубљи и страшнији од „пропасти царства српског”: о паду који је изазван тиме што се човек

„причестио Сатаном”, што је био савезник Сатанин у Великој (космичкој) побуни са циљем да се измени сам основни закон битија.

Сатана баш тако одређује циљ својој побуни: „*да њ правило друго бићу дадем*” („бићу” је овде: битију, ЛМ, IV, 51-54). Сатана не сматра да је њега и свет створио Бог, него „Тајни случај” (античка „Тихе”, непознати догађаји у материји), хоће да учествује у стварању „правила” битија (ЛМ, IV, 81-90), а смисао тог правила (закона) је у томе да Сатана „дели власт” са Богом... Смисао је, наиме, дуализам: да и Добро и Зло имају подједнако достојанство божанства.

Траг и „печат” тога – макар и привременог – савеза човека са Сатаном носиће човек на души; тај траг и печат ће бити и казна човеку за савез и учешће у побуни (о томе у ЛМ, VI, 35-40, 41-50, 55-60, 61-80, 98-100 и 106-110). Цела судбина људска и трагична црта људске природе као основна и неизмењена кроз читаву историју (збивање световности) – то су последице „тајног случаја” или „смјелог случаја” (тј. дрског догађаја, побуне, ЛМ, П, 8). Једини могући лек од те судбине и трагедије јест покајање, за које Сатана није способан (ЛМ, IV, 31-170), али човек јест (ЛМ, V, 8-150). Човек ће, додуше, за свој Грех бити кажњен сумњом, осећањем неизвесности (тј. лишености, непостојаношћу душе, ЛМ, VI, 41-80), те ће – не знајући ништа о Небу из којег је изгнан, заборавивши га (ЛМ, VI, 31-40) – тражити да се од те мучне и неподносиве сумње и неизвесности спаси макар каквим осећањем извесности (попут Апсолутног знања Хегеловог), макар и осећањем у којем извесност значи апсолутну негацију личности. Баш зато ће бити подвиг ако се не упуту у „Апсолутно знање” (извесност философије) него у покајање (којим је жртвована страст).

Тако се у Његошевој поеми крије дубока антропологија, можда најдубље заснована од свих нама познатих песничких или књижевних антропологија, а да не говоримо о антропологијама философским. Том антропологијом се Његош укључује у опште тражење које је карактеристично за врхунску (философску, теолошку, егзистенцијалну, песничку) мисао Европе XIX столећа.

Па ипак је поникао из најдубљих корена српског предања (традиције), потврдивши тиме и саму моћ тога предања да се укључи у општа тражења карактеристична за мисао Европе.



Веза *Луче Микрокозма* са српском историјом и повешћу (Косовским заветом) је веома посредна (испосредована), па ипак чврста, сам Његош је наглашава: у *Посвећји Луче Микрокозма*. Та *Посвећја* („Г. Сими Милутинувићу, на Цетињу 1. маја 1845.“). Мада у самој поеми нема ни помена Косова и „пропасти српског царства“ Његош у тој *Посвећји* упућује и посвећује *Лучу Микрокозма* „српском пјевцу“ (песнику, ЛМ, П, 1-2) и од српског песника („пјевче српске народности“, ЛМ, П, 181) захтева да опева јунаке српске историје и страховитом клетвом („хулом“) прокуне издајнике српског народа: Вујицу који је убио Карађорђа (Ђорђа), Вука који је издао кнеза Лазара и Милоша Обилића, Вукашина који је издао цара Душана и убио цара Уроша. Српски песник треба да опева српске јунаке („хероје“ ЛМ, П, 191-195), баш оне које су поменути издајници издали, али и да истовремено прокуне издајнике, јер су отпадници од Српства, мрски и самом Богу (ЛМ, П, 198). Име Срба је помрачено, али је то помрачење потекло од самог Зла које се послужило тим издајницима (Вујицом, Вуком, Вукашином) да помрачи име Срба (ЛМ, П, 199). Име Срба, дакле, нису помрачили сами Срби него отпадници, те је зато њима премалена казна Тартар („Тартар им је наказа малена“!, ЛМ, П, 200).

Отпадницима Српства Бог не додељује ништа мању казну него Сатани и његовим легионима: Тартар, у ЛМ, V, 491-510. Пето певање се завршава сурвавањем Сатанских легиона, отпадника Неба, у Тартар. Па како отпадницима Неба, тако и отпадницима Србије (тј. Небеског царства Косовског завета). Србија је, очигледно смештена у Небеско царство, као Небеска Србија, основ српске вечности.

Али то још није све: за разлику од других песника („смртних“), српски песник – који треба да опева српске хероје и да прокуне отпаднике Српства, мрске и самом Богу – је песник „Небом осијан“, „дивни“ песник, божански (ЛМ, П, 1-2 и 181). Реч је о песнику чије звање је „свештено звање“, чији глас је глас самог Неба („влијаније“, утицај и излив благодети Неба); то је песник кога води Луча (очишћена, дакле, од страсти) и који, величајући српску историју и проклињући српске издајнике, велича самог Бога (ЛМ, П, 181-180). То је песник коме сам Бог дошаптава тајну: тајну људског пада! Најзад, то је песник сличан самом Богу по томе што је и Бог ПОЕТА (ЛМ, П, 161-176).

Очигледно је, дакле, да заједницу коју треба да опева песник схваћен тако (као Богу мио и Небом осијан), Његош види као духовну заједницу: као да та заједница није ништа друго до Црква, Небеска заједница

(Небеска Србија на земљи). Нација, дакле није политичка (или државна) заједница: и њени чланови не морају зато да буду и држављани исте државе! Али морају да буду чланови исте Цркве (духовне заједнице). То је заједница људи окупљених љубављу и поштовањем око херојских ликова поезије (поезије, не историје!) и заједничким презиром према издајничким ликовима.

Наглашавамо: и једни и други ликови су поетски, а не историјски, те отуд људе у заједницу окупља песник, који те ликове ствара надахнут повешћу и заветом, а не историја или политика. Заједница национална је духовна и зато што тај песник, творац ликова и, посредством ликова, творац саме заједнице – јест свештеник. Његова поезија је свештена! Поезија наспрам нације је исто што и свештеник литург наспрам Цркве, верске заједнице. Духовна заједница или нација је одвојена од државе баш како и Црква (или свака верска или идејна заједница) одвојена или треба да буде одвојена.

Но док је веза српске историје са збивањем (мистеријским збивањем људског пада) у *Лучи Микроkozма* само посредна (а на њу непосредно указано само у *Посвећии*, закључку поеме), та веза је у следећим делима Његошевим, у *Горском вијеницу* и у *Шћейану Малом* већ непосредна.

Пад није ништа друго до човекова „причешћеност Сатаном” (при чему човек Злу приписује исто достојанство и силу божанства као и Добру, самом Богу, Једном). Та „причешћеност” је дуализам, дуалистичка вера (у два божанства, два творца света). Пад се збива у сваком савезу са Сатаном. Кад се тај савез обнавља, понавља се и она првобитна ситуација (космичко збивање) пада или „тајног случаја” (мистеријског збивања), пада самог духа, саме вере, па тако и саме духовне заједнице човекове. Та ситуација се дакле, Пад, понавља и у *Горском вијеницу* и у *Шћейану Малом*. Сам *Горски вијенац* већ од првих стихова обележава турску власт као сатанске легионе, вражије сјеме, врага, проклети кот (накот а не народ), силнике обузете пакленим сном (тј. сном побуне против Бога), зле госте, вражје племе, адова жвала, адску душу, хулитеље на Бога (хуле на олтар, дигли се на Бога), ђавола, демонског месију, вере дуалистичке итд. итд. до краја *Горскої вијеница*. Тако се у историји понавља мистеријско збивање пада описано у *Лучи Микроkozма*. Али то се понавља и у *Шћейану Малом*, где се као демонски месија јавља – не турска сила Османлија,

него – наш сународник Шћепан Мали! Игуман Теодосије куне Шћепана баш као Владика Данило Турке у *Горском вијениу*:

*„Криј се од нас, ѿроклейѿи демоне
(говори Игуман Шћепану)
Бої ѿи мајку убио оїаку!
Ђаво своју ѿјесму не остиавља
Но хајд с враїом одкуд си дошао
... итд*

(ШМ, III, 192-228)

У томе националном историјском понављању првобитне (космичке, мистеријске) ситуације Пада опет је покајање значајније од јунаштва Обилића. Јунаштво је показао и Сатана, у Великој побуни против Бога, али се покајао само Адам (ЛМ, V, 81-150), једини од учесника Сатанине побуне; (као што ће се покајати и Савле те постати Павле, апостол Христов; прогонитељ Христа и побуњеник против Бога, Савле који је у тој побуни био „причешћен Сатаном”, претвара се у апостола Христова: покајањем!) Покајање је, дакле изнад јунаштва. Изнад – кад је реч о духовности и жртви за духовну заједницу и за своју припадност тој духовној заједници.

У *Горском вијениу* Његош не слави јунаштво – којим су се одликовали а које су славили и Турци! – него покајање, крштавање, враћање вери. Сећајући се свих оних који су се потурчили, а очекујући од крвно сродних (а духовно туђих) племена да ће се вратити вери отаца, Владика Данило каже:

„Нађено је драже неїубљено” ГВ, 777.

Тј. дражи су они који се врате вери, који се покају – као Адам у *Лучи Микрокозма*, као Савле у *Новом Заветју*, као Блудни син и она Изгубљена овца којој се Христос радује више него читавом изгубљеном стаду (*Маттеј*, 18, 12-14 и *Лука*, 15, 1-32) – него сви остали коју веру никада нису ни напустили! Очекујући тако да се потурчени Срби врате вери отаца, Владика Данило каже:

*„Ох да ми је очима виђейѿи
Црна Гора изїуб да намири,
(да јој се врате они које је изгубила)*

*Тада би ми се уйраво чинило,
Да ми свјетили круна Лазарева,
Е слетио Милош међу Србе;
Душа би ми њада мирна била,
Као мирно јујро у њрољеће,*

(ГВ, 781-789)

Тако и у *Посвећии Праху Оца Србије* Његош Карађорђа слави као апостола (а не као војсковођу), јер је испунио циљ значајнији од циља ма којег војсковође: крстио је Србију, васкрсао Србе („из мртвијех Срба дозва!“). Тако у *Посвећии* јасно исказује и смисао самог *Горској вијенца*: да прослави враћање вери, одступање од савеза са Сатаном, иступање из Велике побуне, враћање Богу. То је далеко значајније од сваког јунаштва, те зато *Горски вијенац* никако није нека „јуначка“ поема израсла из традиције „јуначких“ песама које је скупљао Вук (а скупљао их и Његош у *Оілегалу срјском*).

И у *Шћейану Малом* се у националној историји понавља првобитна тајна Велике (космичке, мистеријске) побуне, „преврата“, како каже сам Владика Сава:

*„Ово није ништіа до несрећа.
И ѡрехови неки сусіиінули,
Те је ѡревраіі доша и овоме,
(„преврат“ је српска реч за револуцију)
Ка све срјско шііо се ѡревраііло!“*

(ШМ, I, 383-386)

Првобитна, исконска ситуација, „Тајног смјелог случаја“, Велике (космичке и мистеријске) побуне човека против Бога (и против духовности заједнице) се кроз историју – па тако и кроз нашу националну историју – стално понавља и прети да постане Грех против Духа Светога, Грех који се не може поправити! Тако је и веза између српске историје и Његошеве поезије, посебно *Луче Микрокозма*, много дубља него што је то у нашој критици и науци о књижевности запажено и забележено.



У поеми *Луча Микрокозма* песнички дух Његошев је обузет једном великом Тајном од које зависи све: и смисао битија и човекова опстанка,

и свест о Небеском царству, и свест завета (Косовског), па тако и национална свест – нећемо рећи историјска, него више од тога – заветна. Јер свест о Небеском царству, у човека који није небески дух (ангел), него је пао услед Греха, могућа је само као свест која ће бити свест палог човека о Небеском царству из свести (и духовног искуства) о ПАДУ човека. Јер човек је пао управо из тог Небеског царства (на које га сад упућује Косовски завет), па не може ни схватити шта је пад док не схвати шта је и Небеско царство из којег је пао, царство Божанског чудества (тј. Стваралачке Литургије) из које је човек изгнан (ЛМ, П, 1-20). Сад треба опевати и тај страшни и тајни „смјели случај” (догађај) пада који се „случио”.

Да би опевао Тројански рат, Хомеру је било довољно да опева судбину јунака (Ахила) и суштину јунаштва. Зато се обраћа музи, богињи, да му она опева гнев Ахилов, гнев који је страст (и сама „погонска” суштина) јунаштва. Нико не разуме, наиме, тај гнев тако као силе које га изазивају и на тај начин човека чине пасивним (тј. страдајућим, страсним) средством тога гнева (страсти). А гнев у човеку изазивају богови којима се Хомер обраћа да му они и опишу тај судбоносни Ахилов гнев. Тим гневом се Ахил искључује из хеленске заједнице, те ће они зато, без његове помоћи страдати, а погинуће зато и побратим Ахилов, Патрокло. Суштином јунаштва (страшћу), се, дакле, јунак искључује из заједнице: из племенске, националне, светске, једном речју, из сваке заједнице. Јунаштво, дакле, није историјски фактор и њиме се (хероизмом „народних хероја”) не ствара историја као историја заједнице.

Све то Његош осећа. Он се музама (тј. вили) обраћао кад је требало да и сам опева јунаштво и док је у њему било илузија (коначно разбијених у драми *Шћейан Мали*) да се историја заједнице (тј. њена повест, порука и завет) ствара и одржава самим јунаштвом. Још док је имао тих илузија, он се – у песми *Црнојорац заробљен од виле* (а и на доста места у *Свободијаги*) – обраћа вили те га она чак и преноси у тајни пећински храм српске историје где ће Његош видети величину, триумф царства, пад и васкрсење Србије, као неки мистеријски играказ у барокно-романтичарском стилу. Али ту Његош још није монах ни владика, него – како и сам каже у тој песми – само чобанин, „млад чобанин”. Тиме он заправо открива „чобански” карактер сваке барокно-романтичарске визије о историји, чак и барокне (у романтизму обновљене) философије историје, тежње ка идили пасторалног поретка и „хармоније”.

Стваралачки чин историје је чин који ствара, одржава и обнавља духовну заједницу, тако да она васкрсава и пошто је замрла. Тај стваралачки чин није јуначки („херојски”, „пасторални”, „чобански”), него заветни. То је чин у којем се неоспорно, јавља и јунаштво, али оно није субјект

тог чина, него само снага којом се као средством служи стварни субјект историјског чина. А стварни субјект је ЗАВЕТ, тј. ЛУЧА која је очишћена од сваке страсти (па и гнева као суштине јунаштва)! У завету је јунаштво смирено вером, поверењем у Бога.

Зато се Његош не обраћа музама (ни вилама) него Лучи. Јер он више није „чобанин” (који сочињава јуначке и гусларске песме), него монах. Чак владика! Његова поезија сад мора да буде заветна, а не више јуначка (која је стварно огледало Срба, заборава завета, одсуства заветне свести).

Кад треба да се опева сам пад – а с њим и Небеско царство и суштина заветне заједнице – за то виђење треба бити очишћен као за сликање иконе или грађење храма. Та очишћеност је Луча. Зато се Његош обраћа њој:

*Пој ми, дакле, бесамрѣна ѣвари
(јер Луча је створена, као и сви бесмртни духови,
ангели, Сатана итд,) Сѣрашно ѣвоје с Неба ѣаденије
Каква Те је сила нечасѣива
(„нечастиви” је ђаво: одбија причешће)
Да саѣријешѣи Боју ѣревласѣила
Да Вјечноѣа ѣойиреш законе?
Ах сѣрашноѣа Твоѣа ѣаденија*

(ЛМ, I, 41-60)

Та иста Луча се већ јавила песничком духу Његошевом, тј. она је оживела Његошеву душу и преобразила је у дух који види Тајну недоступну души (знању, искуству, мишљењу, науци). Ту исту Лучу Његош пита да му она открије Тајну пада пошто се Луча већ представила као дух (ум) виђења Тајне:

*У ноћ сѣрашну буром разјечану,
Сину мени Зрака ѣред очима
(та Зрака је Луча, на другом месту Идеја)
И ѣлас зачух кано ѣлас аніела:
„Ја сам душе Твоје ѣомрачене
Зрака сјајна Оїња бесмрѣноѣа:
МНОМ се сјећаш шѣа си изѣубио.*

*Бадава Ти вайрене йоейе
Сйварају и кличу боийе:
(као Хомер, а онда у барокно време и западни
песници дозивајући музе)
ЈА ЈЕДИНА мраке йроницавам
И дойирем на Небесна врайа”.*

(ЛМ I, 31-40)

У *Посвеји* ЛМ Његош каже да се човек узалуд трза „из ланца” у тежњи да узлети Небу и да „за собом проникне мрачности” (ЛМ, П, 11-20): он то не може. Али, ево, може Луча његова. Она је субјект виђења Тајне, она је субјект завета, она је субјект историје, уколико историја заиста треба да буде историја настанка заједнице, појаве духа!

Субјект историје и читавог збивања нису, као у *Илијади*, богови (а Тројански рат је рат богова подељених између два табора), него Луча сваког човека чија душа (иначе помрачена забором Неба) бива осветљена Лучом. Кад је човек обузет страстима, он је тада средство и предмет других субјеката чија сва надмоћ над човеком лежи у човековим страстима. Колико је човек страстан, толико су силе историје ван њега. Тек бестрашћем субјект историје и виђења Тајне је Луча.

Тако призивањем Луче – до које се уздиже бестрашћем – човек постиже своју самосвест, постаје аутентичан, уздиже се из стања „паденија” (или „отуђења”).

РЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА

Текст „Његош и литургијске анагнозе“ који се ставља на увид српској јавности преузет је из петотомне студије (2745 страна) Жарка Видовића *Њеџош и Косовски завей у Новом веку*, коју је написао (1976-1982) као научни саветник Института за књижевност и уметност у Београду. Жарко Видовић је овај текст уврстио у први том студије, али га је, као један од најважнијих, изабрао и уврстио у скраћену верзију коју је начинио на предлог научног већа Института (1984): „јер би у том обиму (527 страна) студија била погоднија за штампање од шире верзије која се сматра преопширном за објављивање“.

Ни једна, ни друга верзија ове студије о Његошу није изишла из штампе.

Док је чекао да студија буде објављена, Жарко Видовић је крајем 1984. године саставио попис – садржај свих поглавља шире верзије, подељене на пет томова и уз сваки од 68 текстова дао сажет опис његовог садржаја. На крају овог пописа налази се предговор за ову верзију студије *Њеџош и Косовски завей у Новом веку*. Овај предговор се сада објављује први пут.

Посебну занимљивост представља чињеница да је Жарко Видовић одредио да текст о Његошу и анагнозама буде последњи и закључни у првом тому студије о Његошу који се углавном бави односом младог Његоша и епског песништва, и то у два поглавља: Епски шаблон и епски оптимизам у култу јунаштва младог Његоша (пре замонашења) и Епски оптимизам је религија (култа јунаштва и ведрога фатализма) и онемогућује појаву историјске свести; Нови век, Његош и појава историјске свести као поезије и поетске свести. Текст о Његошу и анагнозама, заправо, заокружује теме трећег поглавља првог тома под насловом: Појам људског пада и свест о личности као уздизању човека (палог човека), уз који стоји коментар: „уздизање човека је уздизање у заједницу духовног (а не био-

лошког, природног, интересног, крвног, родовског итд.) карактера. Нововековно отуђење је одсуство заједнице духовног карактера.”

Најзад, Жарко Видовић у овом попису текст о Његошу и анагнозама коментарише овим речима: „најсигурнији путоказ за истраживање Његошеве мисли и самоосвешћења као излаза из нововековне кризе човекове самосвести.”



О занимању Жарка Видовића за утицај литургијских анагноза на Његоша јавност је била упозната када је из штампе изишла књига *Њеџиш и Косовски завјеш у Новом вијеку* („Филип Вишњић”, Београд, 1989.) која представља веома сажето препричавање обимних текстова петотомне студије о Његошу. У предговору ове књиге Жарко Видовић пише:

За разлику од *кршћанској* тумачења Библије, индивидуалног читања Библије и тумачења које се уобличује у систематске философске (теолошко-метафизичке) цјелине попут томизма, схоластике Томе Аквинског или пак Лутера, *христјанско* тумачење и схватање Библије је могуће само као *Литургија*, мистеријска појава самог Христа истовремено у виду Жртве и Литурга! Све изван тога и осим тога је могуће само као накнадно мишљење, па тако и у мишљењу христјанства, платонски мислећег хришћанства.

Те литургијске анагнозе није било тешко препознати у Његошевом спјеву *Луча Микрокозма*. Које су то анагнозе (тј. литургијска чтенија)?

Оне су у вези са његовом хиротонијом, рукоположењем за епископа (митрополита Црне Горе, Брда и Приморја). Рукоположен је у Санкт-Петербургу, на дан (по старом календару) 6. августа г. 1883. (у прошлом столећу је то било на дан 18. августа по новом календару, а у овом столећу 19. августа). То је дан Преображења Господњег. Значајан дан по томе што је и сама поема *Луча Микрокозма* о томе како се човек својом Лучом преображава, као и Христос. Припремајући се за то своје рукоположење, Његош је морао рачунати и на то да ће можда и сам, при служењу Литургије, држати тих дана проповјед: у најзнатнијој цркви руске

пријестонице, у храму Преображења, у храму елитног пука царске гарде, Преображеног пука (у којем служе синови највише и најобразованије аристократије), а пред самим царем или цијелом породицом и двором, на дан који је слава и царског гардијског Преображеног пука и самог тог храма у славној пријестоници. Он није могао још на Цетињу, пред полазак, тачно знати у који дан ће бити рукоположење, па се морао спремати узимајући у обзир литургијске анагнозе од Илиндана (20. јули – 1. август), па до Успења Пресвете Богородице (15. августа – 27. августа, дан који слави и Његошев, Цетињски манастир, посвећен Богородици). Из читаве те атмосфере припреме за пут и свечаност, а онда и за велику одговорност, зачала се поема *Луча Микрокозма*: њен садржај и смисао бисмо најуспешније изложили ако бисмо навели или препричали литургијске анагнозе поменутих великих празника, с празником Преображења у самом средишту.

Већ само то сазнање и тај приступ су довољни да отворе један нов поглед на *Лучу Микрокозма*, поглед сасвим другачији од свих наших досадашњих (можемо рећи: метафизичких, космолошких, паганских, неопаганских, романтичарских идр.) тумачења. *Луча Микрокозма* није, наиме, никакав метафизички или космолошки спјев, него поема о паду („паденију“) човјека, о поријеклу Зла и о преображају којим би човјек постигао спасење послје пада. То је, дакле, тема христијанске, изразито византијске антропологије.¹



Жарко Видовић није писао богословска дела – писао је углавном о уметности и на теме философске и историософске. Међутим, у познијем периоду његовог рада све више је присутан утицај православног богословља. Наравно да је његов научни рад у Институту за књижевност и уметност подразумевао непосредно упознавање са светоотачком литературом, односно са тзв. византијском философијом, али је он као мислилац у великој мери стасао управо кроз литургијско искуство које је

1 Жарко Видовић, *Њејош и Косовски завјей у Новом вијеку*, „Филип Вишњић“, Београд, 1989, 7-8.

стекао као верујући хришћанин и парохијанин храма Светог Марка у Београду. Жарко Видовић се деценијама припремао за богослужења управо читањем и проучавањем литургијских анагноза које су биле предвиђене да се на тим богослужењима читају – ову припрему је назвао богословским студијама важнијим од богословског факултета – а оне су доступне сваком мирјанину.



Литургија сабрање верујућих чини Црквом. Није чудо да православни хришћани Литургију сматрају центром свега у хришћанском животу, а живот у свету продуженом Литургијом. Црква у свету је верујући народ који је изишао са Литургије и собом носи отпусну молитву: „У миру изиђимо“. Литургијом сваки дан постаје празник, а освећењем верујућих и време бива освећено.

Библија није књижевност, као што ни живопис у храмовима није сликарство, нити црквено појање музика, јер Христос, који је Глава Цркве, чини да верујући, у мери у којој су освешћени и освећени, доживе реч, слику и глас као живо присуство свега онога што се кроз њих пројављује. Због тога је Литургизам, на који нас Жарко Видовић подсећа овом књигом, вечни путоказ за откривање тајни хришћанске вере и живота.

Бојдан Злајић

Објављене књиге професора Жарка Видовића

- Мештровић и савремени сукоб скулптора с архитектуром: један естетички проблем* (Сарајево: „Веселин Маслеша“, 1961).
- Оледи о духовном искуству* (Београд: Сфаирос, 1989).
- Њеџиш и Косовски Завјет у Новом вијеку* (Београд: „Филип Вишњић“, 1989).
- Њеџиш и Косовски завјет у Новом веку* (Београд: Алтера, 2013).
- Срби у Југославији и Европи* (Београд: Светосавска књижевна заједница, 1994).
- Трагедија и Лишурџија: есеј о духовној судбини Европе* (Ниш: Византијско огледало, 1996). Репринт издање 2016.
- Суочење Православља са Европом: оледи о историјском искуству* (Цетиње: Светигора, 1997).
- Из Свете Писме: избор, коментари и појавор* (Београд: Гутенбергова галаксија; Ваљево: Ваљевска штампарија, 1998).
- Лишурџијска тајна Свете Писме* (Београд: Гутенбергова галаксија, 2002).
- Романи Ђорђа Оџића: његова философија и коментари* (Београд: Знамен, 1999).
- И вера је уметност* (Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања, 2008).
- Историја и вера* (Београд: Завод за унапређивање образовања и васпитања, 2009).

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.41.09 Петровић Његош П. II
271.2-1 Петровић Његош П. II

ВИДОВИЋ, Жарко, 1921-2016.

Његош и литургијске анагнозе / Жарко Видовић ; [приредио Богдан Златић]. - Београд : Светосавска омладинска заједница Архиепископије београдско-карловачке ; Подгорица : Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2017 (Београд : Donat graf). - 56 стр. : илустр. ; 24 cm

Ауторова слика. - Тираж 300. - Реч приређивача: стр. 53-56. - Садржи и: Предговор књиге „Његош и Косовски завет у новом веку”.

ISBN 978-86-920861-0-6 (СОЗАБК)

а) Петровић Његош, Петар II (1813-1851)

б) Српска књижевност - Мотиви - Косовска битка
COBISS.SR-ID 229849356



Моргунов: Његош, литографија, 1833.



Његош на слици Јосипа Томинца 1837.

ЛУЧА
МИКРОКОЗМА

О Д Ћ

ВЛАДЫКЕ ЦРНОГОРСКОГА

ПЕТРА ПЕТРОВИЋА

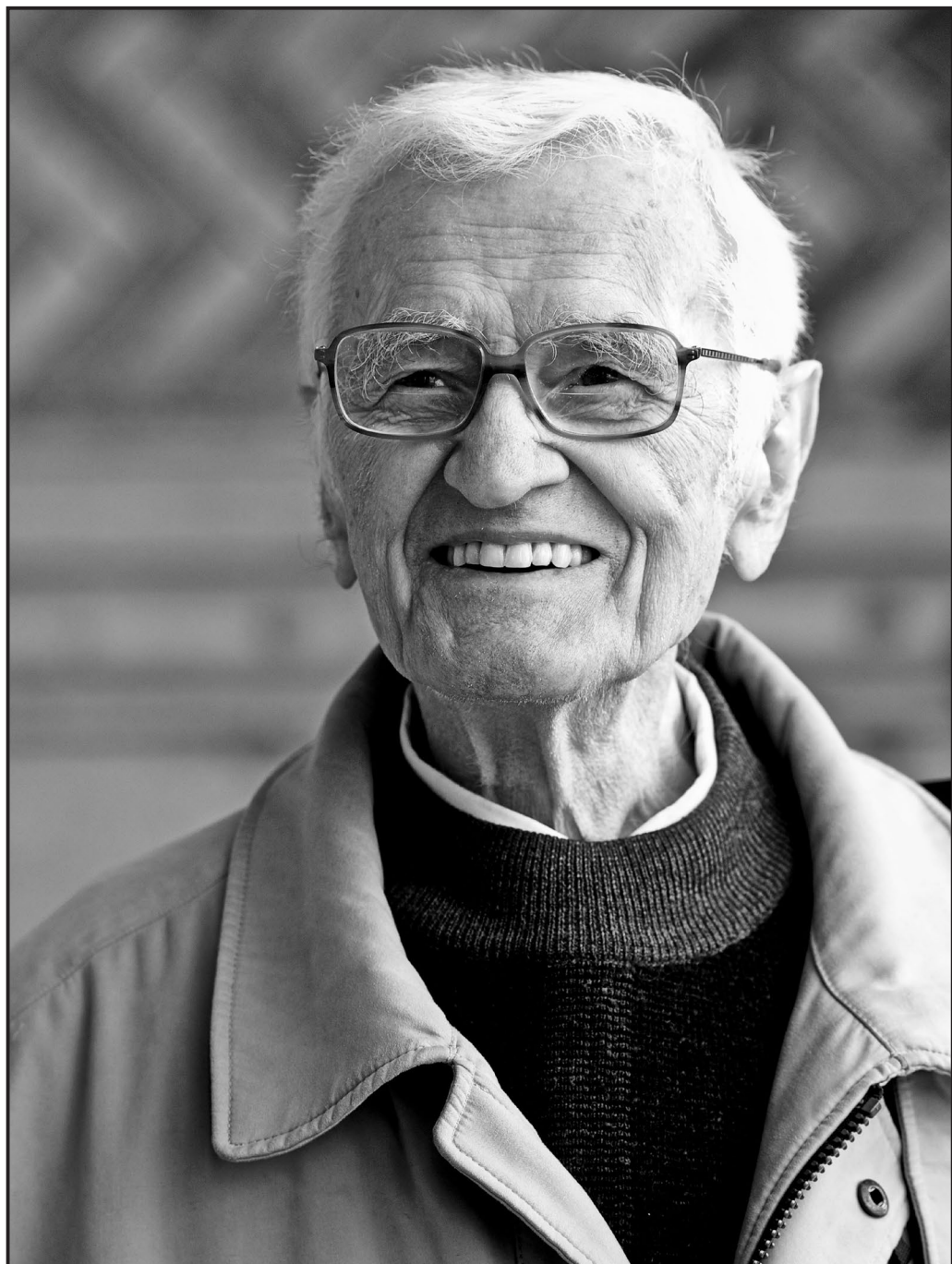
ЊЕГОША.

Нор

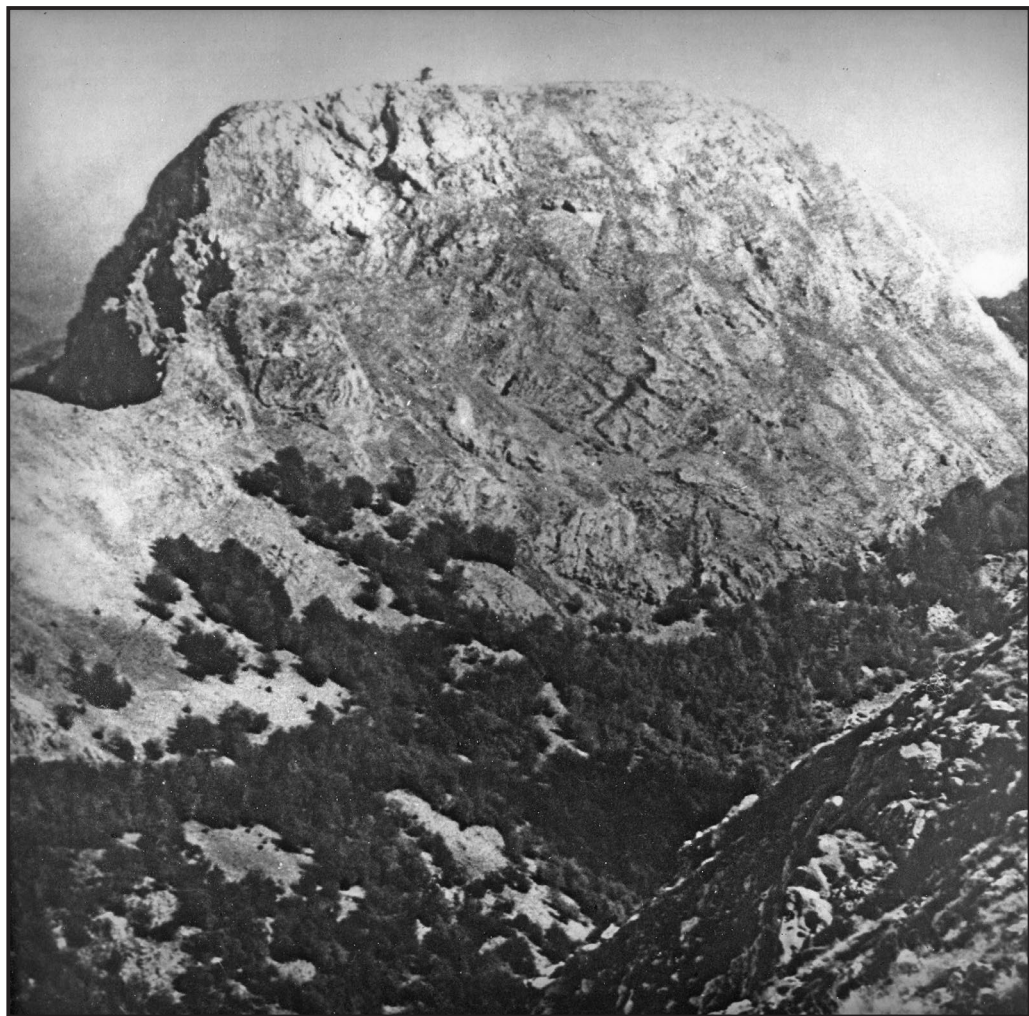
У БЕОГРАДУ

КНЯЖЕСТВА СРБСКОГА КЊИГОПЕЧАТЊОМЪ,

1 8 4 5.



Жарко Видовић, 17. мај 1921 — 18. мај 2016,
(снимио: Душан Јауковић).

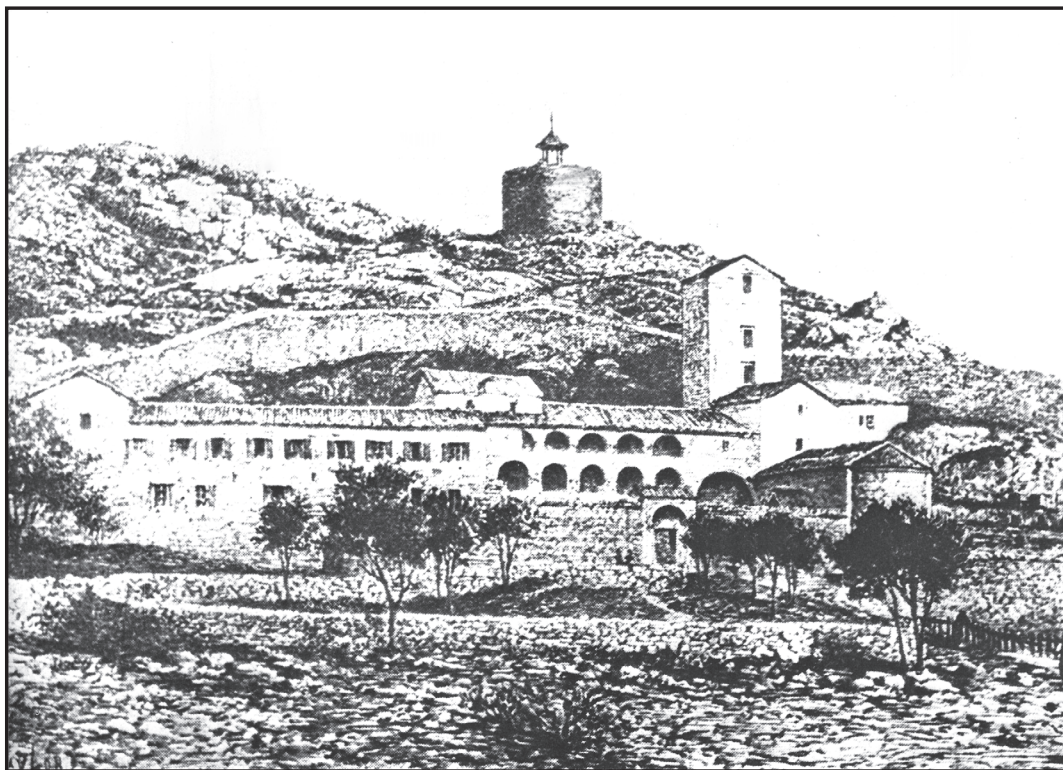


Ловћен, Језерски врх са Његошевом гробном црквом
Светог Петра Цетињског.



СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА
СВЕТОСАВСКА ОМЛАДИНСКА ЗАЈЕДНИЦА
АРХИЕПИСКОПИЈЕ БЕОГРАДСКО – КАРЛОВАЧКЕ

Светосавска омладинска заједница Архиепископије београдско-карловачке јесте мисијска установа Српске Православне Цркве са циљем да окупља младе људе које привлачи црквени живот и духовност и да помаже њихово правилно духовно узрастање. Том циљу био је истрајно посвећен наш дугогодишњи сарадник и учитељ, професор Жарко Видовић. Светосавска омладинска заједница Архиепископије београдско-карловачке са великом благодарношћу објављује ову књигу професора Жарка Видовића, на прву годишњицу његовог упокојења (18.05.2016 - 18.05.2017).



Цетињски манастир Рођења Пресвете Богородице, око 1830. године

Жарко Видовић