

Жарко Видовић

ЛОГОС — ЛИТУРГИЈСКА СВЕСТ ПРАВОСЛАВЉА

I. О МИСТЕРИЈИ

1. Интересовање за мистику има данас у свету већ све знаке друштвеног покрета, нарочито младих.

Оно што су млади широм Европе, САД и Јапана тражили год. 1968 у обнови марксизма као аутентичне „мисли Револуције“, а онда у покретима као „хипи“, рокери итд итд.

Јавља се, после неуспеха свих поменутих покрета, и сада, у обновљеном интересовању за мистику.

Шта они желе у свим тим покретима? — Желе да — насупрот друштву које почива на мишљењу, знању, плану, навици, рутини, техници — створе друштво које ће почивати на осећањима и живети у складу са осећањима, тј. спонтано. Тој потреби за друштвом осећања и спонтаности не одговара ништа тако као мистика или мистерија, јер осећање је, по самој својој природи, мистерија, неспојива са планом, пројектом, намером, рачуном, навиком и институцијама.

Сада се и сам појам Револуције сагледава другачије. Маркс је Револуцију схватао као остварење ФИЛОСОФИЈЕ. Наглашавамо: не неког „социјалног програма“, него управо ФИЛОСОФИЈЕ. Но како је структура философије појмовна, а појмови — као врстовни, родовни и апсолутни — значе негацију личности (замену индивидуе врстом, родом и, коначно, Апсолутом као највишом негацијом личности као непоновивог униката...) то би остварење философије било исто што и практичка негација личне посебности човека: како у Хегеловој држави, тако и у Револуцији — ако она треба да буде заиста остварење ФИЛОСОФИЈЕ, како то каже Карл Маркс, у „Тезама о Фојербаху“. Нови покрети, нарочито младих и нарочито после историјског искуства о револуцијама као негацијама индивидуалности, траже у тзв. „мистици“ (или у истинској мистерији) атмосферу неке другачије философије, ону која у самој себи неће бити — па било то државом или Револуцијом — негација индивидуалности и пројект њене роботизације.

Веома је тешко знати каква треба да буде та философија и да ли ће то уопште бити философија или нешто друго, рецимо: мистерија. Јер философија као таква, поготово као судбина човека, је

свест о негацији индивидуалности, негацији због које ниједан филозоф не жели — уколико је и сам индивидуалност — да буде доследан и веран сопственој философији коју заступа. У томе је њено лицемерство!

2. Мистерија (тајанство) није постизива у човековој тежњи да се споји са нечим што је „једно и све“ (грчки: „*хен каи пан*“), јер то спајање је утапање индивидуалности, а то, самим тим, значи и негацију човековог осећања, па, наравно, и друштва као културе срца, а не само ума.

Таквим тумачењем мистерије она се — не само преводи на језик философије, него се и — претвара у философију. Мистерија као света тајна се никако не може одвојити од Литургије (богочовечанске свечаности и њене атмосфере). Она се не постиже у сарадњи Фауста са демоном Мефистом, са Злом. У тој сарадњи се, додуше — као и у знању и појмовном односу према свету као односу који је негација индивидуалности — постиже моћ. Али мистерија не даје принудну моћ. Такву моћ даје магија. А мистерија није магија.

3. Мистерија је нешто прецизно одређено. У чему је прецизност — не знамо. Али најмања погрешка је у стању да наруши свечану атмосферу мистерије, мада се, с друге стране, дешава да свечана атмосфера, кад је већ постигнута, преображава и брише сваку погрешку па чак и грех учињен против мистерије). Управо то збуњује мисао која жели да дефинише мистерију: као да су, у погледу настанка и одржања мистерије, потпуно неважне људске намере и људска искуства о мистерији.

4. Да је мистерија у самој себи веома прецизно одређена, осећа се већ по томе што у њој — баш као ни у уметности, или у љубави, или у васпитању деце — нема никакве произвољности. Произвољност је за мистерију исто што и погубна ЈЕРЕС.

Грчка реч „јерес“, *аиресис*, значи управо: произвољност, кад неко поступа произвољно, противно природи нечег, па тако и нападачки, освајачки, наметљиво, силом, бахато... самоуверено, уздајући се у своју памет. А мистерија, као и осећање уопште, настају мимо свих пројеката које израђује и намеће памет, на основу искуства о осећању Неизрецивог, Неописивог, Трепетног...

Не може човек, да би постигао атмосферу мистерије, измишљати, нити се бавити фантастичном комбинаториком. Не може чак да користи ни искуства о мистерији: чак ни истинита искуства не може! Све вољно и намерно у мистерији је произвољно. Та произвољност је управо интелектуализам и, обратно, интелект (као моћ закључивања и пројектовања на основу искуства) је у погледу чисте мистерије способан само за јерес, тј. за разорне произвољности. Управо је интелект тај који — како науком и техником, тако (и поготово) филозофијом — „десакрализује“ свет, уништава атмосферу свечаности и сјаја мистерије.

Јер светиња мистерије је празник. А о томе се не доносе одлуке. (Мислим, одлуке о празничном расположењу, јер то од разума независно осећање је суштина празника!).

5. Пример интелектуалистичке произвољности према мистерији је тзв. ТЕОЗОФИЈА, јер она личност — па чак и личности пророка (а да не говоримо о Христу) — замењује појмовима. (А појам је, рекли смо, негација). Она жели да смеша уједно све: и Конфучија, и Мануа, и Заратустру, и Буду, и Питагору, и Платона, и разна отеловљења Вишнуа, и Шанкару, и Мухамеда, па чак и самог Бога — Христа. Заједнички именитељ свих тих толико различитих појава је могућ само ако пристанемо на то да он буде нула, ништа. То, уосталом, и јест основ нововековне толеранције, јер она почива на апсолутној равнодушности (према ликовима оснивача вере или пророка) после опустошавајућих религијских ратова.

Интелектуализам чини мистику лажном. Као и теозофија, сви лажни мистички покрети представљају неуротично избегавање човека да постане свестан себе, да нађе свој реални идентитет, па да онда преузме и одговорност зрелог човека и брани реално достојанство човека сада и овде. То је избегавање зрелости. Јерес у којој човек избегава да буде отац и да носи одговорност оца. Не само Достојевски (посебно у *Браћи Карамазови*), него и Толстој је у сјајној иронији приказао лажне заносе интелектуалне вере: лик Елен Курагине и дневник Пјера Безухова у роману *Рат и мир* помажу нам да лако схватимо и живо предочимо и оснивачицу теозофског покрета, Рускињу мадам Хелену Петровну Хан (удату Блавацки, па разведану, која беше Толстојева савременица).

II.

1. Мистерија није нешто чему би неко могао да нас научи, у шта би неко могао да нас — предавањима, курсевима из индијске „мистике и контемплације“, књигама, филмовима итд. — упути. Јер ми њу сви у себи имамо као склоност, те се ради само о томе да ње постанемо свесни. Из те урођене склоности је Његош спевао *Лучу Микроkozма*. Да није те, сасвим природне склоности ниједна идеологија не би могла успети, јер све оне (као пројекти за измену друштва, пројекти изведени из емотивног искуства човека, искуства осећања) успевају управо на тај начин што злоупотребљавају ту нашу природну склоност кад је нисмо свесни, кад нисмо свесни СЕБЕ!

У својој студији *Кант и проблем метафизике* Хајдегер каже да је

„фундаментална онтологија таква онтологијска АНАЛИТИКА коначног људског бића каква треба да припреми фундамент за метафизику својствену САМОЈ ПРИРОДИ ЧОВЕКА (стр. 1).

Та метафизика у самој човековој природи...

„није изграђена као нека архитектура грађевине, но ипак делује у човеку као његова *Naturanlage*“ (настројеност природног устројства, или природна настројеност).

(С немачког издања, III изд., 1973, F. a. M., Klostermann, стр. 1 и 2).

Ми смо овде подвукли у Хајдегеровом тексту реч АНАЛИТИКА, јер она значи разлагање целине која нам је дата још пре него смо почели мислити, тако да мишљењу остаје само разлагање (аналитика) оног што нам је дато. (Поступак „феноменолошки“, а заправо својствен мишљењу самом: разлагање датог нам искуства). Том аналитиком ми не стварамо, него само постајемо свесни метафизике заложене у саму нашу „људску природу“, дакле, још пре мишљења. Метафизика, дакле, није нека произвољност, него нешто изведено из саме природе човека, истоветно с њим самим. Који и какви онда курсеви и предавања треба да нас уведу у то? . . .

2. Али то извођење метафизике је извођење, како Хајдегер каже, из традиције живе у самом ЈЕЗИКУ човека, тј. језику његове заједнице (уколико већ и тај језик и заједница нису пред пропашћу). Јер ако мистика жели заједницу, а не осамљеност човека; ако не бежи од одговорности и од борбе за људско достојанство своје и ближњих; ако, као *Карамазови*, не одбија да „буде отац“, онда она жели да говори и да има саговорнике у истој традицији и језику, а не да ћути!

Из тога угла гледано, папирнат је и интелектуалистички исконструисан чак и Херман Хесе (и његов *Сидарта*), а камоли проучавање индјске мистике у нас док о сопственој мистерији и православном мистеријском предању избегавамо да говоримо. Каквог смисла имају и Чедомиљ Вељачић и Мадам Блавацки, сем да нас својим делом позивају да се преселимо у Индију (односно на Цејлон, у Шри Ланку) . . .

Каквог смисла има да појаву туђе мистике (тј. искривљене мистерије) истражујемо код Нагарђуне, Шанкаре, у Зену, у Исламу, у Игнатија Лојоле итд. итд. . . . ако нисмо претходно покушали да — не само упознамо, него и да — постанемо свесни праве садржине и аутентичне мистерије која је већ вековима наша и која би, ако желимо да се као заједница одржимо, морала да нам буде и позната. Мислим управо на православну, католичанску *Литургију*, *Косовски завет*, на служење *Небеском царству* и на *Лучи Микроkozма*, спев који је последњи и најуспелији покушај у нашој световној поезији и литератури да се мистерија овога тла прикаже осветљена свешћу, посебно оном свешћу која је оснажена и жива поетским осећањем.

Јер свест, која је заправо свест о себи и свом искуству, је по својој природи *ОСЕЋАЊЕ*. Тако се човекова самосвест одупире појимању и филозофији као негацији, а одупире се *ОСЕЋАЊЕМ!* Да није осећања, не би било ни самосвести! Но, то је питање које спада у природу мистерије, а не филозофије.

А кад говоримо о Литургији, мислимо управо на оно на шта и Вук Мићуновић кад каже Владици Данилу:

Не, Владико, ако Бога знадеш!
Каква Те је спопала несрећа
Те но кукаш кано кукавица
И топиш се у српске несреће?
Да ли ово СВЕТКОВАЊЕ није
На које си сабра Црногорце

(пазите: светковина, свечаност! јер то је на дан Свете Тројице, а без свечаности нема мистерије!)

• • • • •
Да слушају БОЖЈУ ЛЕТУРЂИЈУ
(Литургију)

И да воде КОЛО око ЦРКВЕ!
(то је хор, хорос, „оро“ око Цркве!)

Горски вијенац, 89—103

Ова расправа о мистерији многима није доступна зато што данас многи не знају шта је то *Литургија* о којој говори Вук Мићуновић. (А она је управо **МИСТЕРИЈА!**). Косовски завет је данас — и поред силног Његошевог дела песничког — остао ил постао данас загонетка, како за нашу песничку, тако и за нашу научну (историјску) свест. Не зна се ни шта представља то *Небеско царство*. О њему слушамо само вулгарна тумачења, чак и на универзитету, као о некој земаљској утопији или о загробном животу, мада та тумачења — с једне стране као исламска, са друге као западна и просветитељска — одлучно одбијају Његошеви игумани, Стефан у *Горском вијенцу* и Теодосије у *Шћепану Малом*, а сам Његош у *Лучи Микроkozма*. Небеско царство је, међутим, она човекова узнесеност и она атмосфера свечаности — наравно, у мистерији, у Литургији! — у којој човек постаје свестан апсолута своје **ЛИЧНОСТИ**, своје **Луче**, независне од световних и историјских услова. Јер Литургија је то Небеско царство у којем личност и достојанство човека постају независни од „земаљског царства“, тј. од конкретних световних и историјских услова. Небеско царство је онај свет у којем се човекова личност јавља — не као нешто отуђено и заборављено и понижено, него као одраз Лика Божијег као одсјај рајске **СЛАВЕ**. Кад се човек сети те атмосфере Литургије, Небеског царства,

Он се сјећа прве своје **СЛАВЕ** (ЛМ, Посвета, 11. . .)

тј. славе као нечег суштинског и првобитног у човеку.

Заборавивши све то, ми, наравно, нисмо могли ни слутити о чему говори — све једно да ли државна (Хегелова) или револуционарна (Марксова) — философија кад помиње „отуђеног“ човека и кад говори о Револуцији као остварењу **ФИЛОСОФИЈЕ**.

По својој природи појмовна, философија је негација личности, а не прослављање личности. Није опасно док та негација задржава своју хипотетичну функцију, јер та хипотетична негација изазива у човеку осећање којим је човек свестан и постаје свестан управо тога што појмовност философије негира: свестан личности, самом егзистенцијом као осећањем. Философија је, дакле, корисна као упозорење на опасност, а стварна опасност је кад се тај философски појам Апсолута остварује, јер се тада, са остваривањем философије, остварује **НЕГАЦИЈА** човека као личности. А то више није хипотетичка, него практичка негација!

Заборавивши, дакле, и Косовски завет, и свето Предање, и Небеско царство, и Лучу, и Литургију, ми смо умртливи свој витални

орган којим запажамо опасност. А она је дошла са нововековном безбожном философијом и њеним интенцијама да се овде оствари: било као држава, било као Револуција...

А нема другог освешћења до оног које човеку долази из сопствене традиције (сопственог Предања црквене заједнице). Утолико је и језик — наравно, језик песнички, језик освешћења песничким осећањем — „простор“ у којем се то освешћење човека збива.

3. Та традиција — песничка и литургијска (никако философска или интелектуалистичка, за саму мистерију јеретичка) — одговара управо на она питања до којих је — до тих питања самих! — као до свог врхунца доспела платонска мисао. А платонска мисао је до данас једина философска мисао у свету у којој је само **МИСТЕРИЈСКО ИСКУСТВО** дошло до свести о својој сопственој недовољности и лишности, па онда — у платонизму — и до философског израза те свести.

Наглашавам: платонизам је свест да нам никакво искуство не помаже да доспемо у мистерију. Не помаже чак ни искуство о самој мистерији. Чак ни најистинитије **ИСКУСТВО** о њој. Јер она не настаје из искуства. Чак ни из искуства о самој мистерији, а камоли о нечем другом. Тако је платонска мисао дошла до свести и о немоћи философије, чак и онда кад је она најтачније могуће знање о мистерији, знање које се преноси књигама и предавањима. Јер *мистерија није остварење искуства*. Ни остварење појма. Ни научног ни философског. Човекова моћ или способност за мистерију није искуствена, није *сазнајна*, није ни *вољна*, јер не може му никакво искуство послужити као пројект за остварење мистерије. Тако је платонизам дошао до свести о томе да је човек пред мистеријом способан само да о њој постави питање, да је жели и за њом чезне и вапије, тј. да свест о мистерији има карактер **ПИТАЊА**, а не карактер извесности, поготово не апсолутног знања!

Ово истичемо само да покажемо да смо свесни шта тврдимо кад тврдимо оно што смо рекли о *Лучи Микроkozма*, О Литургији, о Косовском предању и завету, о Небеском царству, основама нашег духовног опстанка. А тврдимо још и ово: да те основе дају одговор на оно о чему платонска мисао може само да **ПИТА!**

Та платонска мисао — као питање и свест о мистерији — је врхунац до којег је у својој **ФИЛОСОФСКОЈ** свести дошла Европа. Европи ништа друго не треба. Њој не треба — на Хесеов нити ичији — *Morgenlandfahrt* (*Ходочашће на Исток*) у Индију, Кину, Иран, Јапан, Азију. Јер Европа има не само Библију, него и мистеријско схватање и тумачење (осећање) и слављење Библије у Литургији (мада је сама Европа то неопростиво заборавила).

III. О ОСЕЋАЊУ

1. У мистерији се решава питање Зла. Ернст Блох је рекао да највећу тешкоћу и Зло историје представља управо то што није решено питање Зла. (Мисли се на Зло у историји, на Зло којем „Историја“ жртвује човека, да би се, са Историјом, остварила **ФИЛОСОФИЈА!**)

То питање, међутим, није историјско, него **МИСТЕРИЈСКО**. Мистерија је, наиме, **СПАСЕЊЕ**. А спасење је спасење од Зла, и то од Зла које само из **БОЖАНСКЕ МИСТЕРИЈЕ**, само из спасења, може бити и схваћено.

Не може се Зло осећати из Филозофије кад је она, самом својом појмовном структуром, негација свега што је персонално, лично, па и негација сваког осећања. Питање Зла није решиво филозофијом, јер питање Зла је питање судбине личности, сваке личности. Не може се Добром сматрати оно што се постиже занемаривањем човека као појединца, као личности, са његовим достојанством, његовим правима, његовим болом. Питање спознаје Добра и Зла Кант — у *Критици моћи суђења* — препушта и приписује осећању, јер само оно (а не спознаја и мишљење) има ту моћ да **ОСЕТИ** Добро и Зло. По томе је моћ осећања посебна моћ, различита од моћи мишљења, спознаје и одлуке.

Зло се, дакле, схвата или мистеријским осећањем или никако! Мистерија, наиме, и јесте оно Добро из којег се осећа и спознаје Зло (тј. из **ИСКУСТВА** о мистерији се спознаје Зло). Његош каже:

Он (човек) се сјећа прве своје славе,
Он снијева пресретње блаженство,
Ал његови снови и сјећања
(његова мистеријска искуства)
Крију му се јако од **ПОГЛЕДА**,
(сећа се, а не доживљава, не види)

.....
Само што му тамнијем проласком
Траг **ЖАЛОСТИ НА ДУШУ ОСТАВЕ**,
Те се трза бадава из ланца...

(ЛМ, Посвета, 11—20)

Зло не може да буде објашњено филозофски, па стога не може да буде ни отклоњено остварењем филозофије (ни кроз државу, ни кроз Револуцију, ни уопште кроз историју). Филозофија — која не може да достигне ништа више до појам о Злу — нема ни стано-ништа с којег би могла да постане свесна Зла и да човека спасе. Свест о Злу и Добру је, наиме, могућа само као свест **ОСЕЋАЊА** Зла или Добра (а не свест *појумања* или мишљења). Мистерија Бога то може да открије, јер она је и дар осећања. Тим осећањем се и Његош, у *Лучи Микроkozма*, упутио ка истраживању порекла Зла.

2. Смисао мистерије није да човек — као оно у Гетеовом *Фаусту* — стекне надприродну моћ, него управо у томе да се узвиси до висине са које може да сагледа Зло, да га постане свестан и да му се онда супротстави кад сиђе с те висине у свет, кад изиђе из мистерије.

Та мистеријска висина, доступна крштеној души, то је Небеско царство које значи: прослављеност човека као личности, као Луче, као иконе Тројичнога Бога, у посебној атмосфери Литургијске свечаности.

Доказ аутентичности мистерије — и мистичког покрета — је ако се човек, понесен мистеријом, супротставља Злу зрело, одговорно и ефикасно. Покрет који се не супротставља Злу — Загађењу човека, његовој отуђености, негирању човека — је покрет лажне мистике.

У мистерији се, наиме, не остварује философија, јер управо она је Зло, она је негација личности човекове.

3. Јасна представа о Злу дошла је човечанству од хришћанства, из Откривења хришћанске мистерије. По њој, Зло је настало *Грехом* човека и ушло је у свет тим Грехом, те га без тога Греха не би ни било, јер сам свет је створен без Зла. У Небу и у Творцу нема Зла, како гласи платонско начело (О Једном, које је само Добро, а не Добро и Зло) још пре Христа. Христос то потврђује, откривајући и сам Небеско царство али откривајући и откуд Зло у свету (што платонизам није знао).

Зло је настало побуном Сатане и његовом вољом за моћ и онда кроз човека ушло у свет. Та воља је настојање Сатане да самом створеном битију („бићу“, постојању) „правило друго даде“, како каже *Луча Микрокозма*, IV, 53 (у стиховима Сатаниног монолога, 41—170). Сатана, наиме, није видео пуноту створеног битија. То значи да није осетио мистерију која је управо: целомудреност, тј. осећање пуноте (довршености, целине битија, тако да човек и твар нема више шта да тражи у погледу самог битија, него само да буде смиренуман, да слави и обожава Творца као у литургијској Евхаристији). Та пунота битија је могућа само у ОСЕЋАЊУ пуноте, јер само је мистеријско ОСЕЋАЊЕ способно да види (осети) битије, и то у његовој исконској слави, у ненарушивој лепоти настанка битија. Та празнична атмосфера пуноте живота је Небеско царство као праснова свега створеног. (То је једина могућа аутентична „онтологија“). Из те немоћи човека да види пуноту битија — немоћи кад је лишен осећања! — настаје кобна страст. А она — као осећање лишености (човек има посувраћено осећање да је лишен битија) — није чисто осећање, него страст! У тој страсти човек се поистовећује са Сатаном, „причешћује се Сатаном“, те се заноси жељама да „доврши“ битије и самог себе. Јер Зло је у томе да човек себе и свет сматра недовршеним, лишеним битија, те се онда поистовећује са силом те страсти, са Сатаном. Тако у свет улази Зло: дозива га човек, кад је лишен способности да осети пуноту битија.

Његош каже: човек има слободу да бира кога ће дозвати, чије законе ће следити, с ким ће се поистовећивати „човјек воље остаје слободне“, каже Његош, у *Л. М.*, VI, 91—110.

4. Све што је досад речено о Злу, речено је језиком мистеријским (или трагедијским), те није случајно што ништа досад о Злу није могло бити речено језиком философским. И Платон, као филозоф, говори о Добру и Злу само језиком мистагога. Па ако је некога потребно упозорити на Зло или придобити за отпор Злу или одвратити од Зла, онда ништа нећемо постићи ако тај човек нема развијен слух и пажњу за језик мистеријски или песнички. Јер тај човек нема осећања. Наиме, суштина осећања је мистеријска. У борби против Зла у историји и свету једина реална улога припада Божанској мистерији, јер она представља истовремено и суштину и појаву чистог осећања. У њему је човек са Богом. (Сам Достојевски то каже на свој начин: „ако нема Бога, све је дозвољено... па нема ни Зла!“).

Мистерија, према томе, није забава доконих маминих синова, каприциозних неуротичарки типа Мадам Блавацки, нововековних „посвећених“ клубова интелектуалаца жељних моћи која се постиже знањем...

Шта каже апокалиптичка прича (управо мистеријска) о Сатани? Ево те приче, а свако из моје генерације могао је да чује ту причу у свом детињству.

Због побуне против Творца Сатана је збачен са Неба: „пао је као муња!“, како то каже сам Христос (у Ев. по Луки, X, 18). Како више ништа није могао да предузме против Бога, јер више није био ни у Небеском царству, у горњем свету са Богом (није било свечаности на којој би могао да се сретне са Богом), довијао се како да Богу напакости, да Га дозове у свет у којем он (Сатана) борави, те да Бога примора да се Сатани покори. А Сатана је хтео то: не да напакости човеку — јер човек је за Сатану углавном неважан! —, него да напакости Богу. О томе и Матеј (IV, 1—11), кад Сатана куша Христа, па онда и Достојевски у Великом Инквизитору који управо почиње са истим текстом из Матејевог Еванђеља (IV, 11—11). Јер Сатана је хтео пре свега то и само то: да му се поклони и покори сам Бог! Прво, како то Сатана уопште може? Како може да уцењује Бога? Може зато што је одлука Бога коначна, што је Његов чин стварања коначан (и, на тај начин, битије довршено), па тако Бог неће да уништи Сатану, — јер човек је за Сатану углавном неважан! —, него да на-

„Што сам једном вјенчо бесмртијем

(а тако је створио, бесмртношћу венчао и Сатану)

— Смртну косу испитати неће“

(Луца М., V, 171—175)

Дакле, Сатану Бог неће да уништи. Само га је одвојио од Себе, у свет, у посебну сферу, да никад не дође у Небеско царство, никад у мистеријску (литургијску) свечаност. Тако Сатана бежи: „Бежи као ђаво од крста“, бежи од Небеског царства. Али зато он хоће да Бога доведе у свој свет, адски. Шта чини да би то постигао? Откривши једину слабост Божију, наиме, да Бог воли човека колико и самог Себе, откривши да „Твар је Творца ЧОВЈЕК ИЗАБРАНА (Луца М., Посвета, 134), Сатана заробљава човека. Наравно, заробљава га духовно, што постиже кад се човек „причешћује Сатаном“!

Заробљен од Сатане, човек се сад рађа из Греха, као да рађа потомство Сатани, а не себи и Богу. Да човек не би био изгубљен — а Богу је он милији од анђела! — Бог шаље Свога Сина као Човека у чијем рођењу учествује сам Свети Дух. И тако се збива читава мистерија Христовог рођења (од Марије и Светог Духа), Његове смрти (силаска у Ад, у саму престоницу Сатане и Смрти) и Његовог васкресења. Нека се по томе суди колико је Богу стало до човека и колико и сам Сатана рачуна на ту љубав кад је уцењивао Бога!

5. Мистерија се не открива као уздизање човека у Небеско царство, него као силазак на земљу самог Сина Божијег, Цара, Помазаника (тј. Христа), Господара Небеског царства. Ради човека силази Бог. А како је са Богом увек и Његово царство, то са Њим силази и Небеско царство. Јер где је Бог, ту је и Његово царство. Христос, на грчком, значи цар-помазаник, разуме се, цар Небеског царства.

У томе силаску Бога и Небеског царства на човека — силаску које је истоветно са духовним уздизањем човека — састоји се *Литургија* као мистерија.

6. Тек сад је могуће наслућивати евентуалне оквире — тј. духовно искуство и свет тога искуства, те духовне оквире у којима се може назрети и сама МИСТЕРИЈА. Она се, наиме, назире само из свести о ЗЛУ. Тако је човеку суђено. То је његова природа после грехопада. Да човек не може знати шта је Добро ако не зна шта је Зло, да Добро зна само у свести о Злу и да ту свест мора имати и ради самог Добра.

То, уопште, не значи да Зло треба толерисати као пут ка Добру, као „нузпродукт“ Добра и сл. Напротив, свест о Злу је потребна зато да би се човек дистанцирао од Зла. То чини покајањем. О томе касније. Али нема Добра без човековог сталног покајања као самосвести којом је човек свестан свог Греха као узрока Зла у свету. Ако нема покајања, човек упада у највећи Грех да Зло приписује Богу. Тиме изврће саму природу Бога!

Мистеријом се, дакле, не могу бавити људи из досаде, из пусте обести, ни они тупоумни који Зло неће ни да виде. Мистеријом се не баве и Православљу су страни они који гаје неки неосновани (у нас већ традиционални епски, па онда и западни просветитељски) оптимизам: веру у надмоћ коју над Злом тобоже има „јуначко срце“, па онда надмоћ коју тобоже над Злом има нововековно знање интелектуалаца итд.

7. За свест о Злу потребна је храброст која је изнад епске јуначке. Слушати и схватати Владика Данила, који је свестан Зла, или Игумана Стефана, који је свестан Зла у свету и историји, па одвраћа својим монологом (ГВ, 2486—2520) од сваке утопије (оствареног царства Божијег на земљи), као опасне и успављујуће — то није било лако ни јунацима, оним најзнатнијима, а камоли осталима. Кад Владика Данило говори о „злу госту Европи“, о „злој судбини“, о „сјемену Азије“, о „Адовим жвалама“ и Аду у који му се „сав сви-

јет претворио“, о „куги људској“, о „адском отрову“, о „цару опаком кога сам ђаво учи“, о „демонском месији“ итд. (да наведемо само из једног монолога, само у *Горском вијенцу*, 1—18), ... кад то Владика твори...

... Вук Мићуновић, мада јунак, и то каквог „Српкиња од Косова није раћала“, негодује:

„Не, Владико, ако Бога знадеш“ (ГВ, 89 и даље),
или опет:

„А ја зебем од много мишљења“ (ГВ, 519).

Јунаци зебу од Владичиног и Игумановог мишљења, јер је то мишљење свести о Злу. Тим мишљењем се, наиме, разбија наивни епски оптимизам који чини саму срж епског јунаштва, баш као што ће и касније просветитељски оптимизам бити срж бесмисленог живота поданика, посебно оног грађанског и бирократског слоја којем све иде добро у држави апсолутизма. Јуначки оптимизам неће да има свест о Богу која ће бити мистеријска (свест Луче), а то значи: неће свест која је истовремено и свест човека о Злу, човеково покајање. Управо зато Игуман хоће да јунаке причести, као што је и кнез Лазар причестио војску пред битку!

Тако исто се плаши и Сердар Вукота: он оптимистички верује да ће само Зло казнити издајнике. Дакле, ако се Зло и јави, оно ће бити на страни Срба (па то казује и у својој клетви, која је слична клетви Лазаревој, *Горски вијенац*, 2407—2437). Али кад Владика (ГВ, 613—662) трезно говори о Злу, из истините, мистеријске свести о Злу, Сердар Вукота се плаши, па каже:

„Бог са нама и анђели Божји,
А, ево си удрио, Владико,
У некакве смућене вјетрове“

(ГВ, 663—667)

За јунаке (епске) „Бог са нама“, „ако Бога знадеш“ значи да они неће да знају за Зло, немају свест о Злу! У њихову епску веру у Бога — а та вера није хришћанска! — не уклапа се свест о Злу. Епска вера нема храбрости да мисли о Злу, па зато она нема ни духовне снаге за покајање. (Касније ће та „вера“ бити сушта супротност Православљу, грозна бахатост).

Свест о Злу је, наиме, заветна (Косовска) и монашка, а не јуначка, ни епска, ни историјска, ни философска. До свести о Злу се не долази из историје, него из МИСТЕРИЈЕ. Јер један народ може да препати као нико, до грозоте, а да при том остане обезпамећен, без свести о Злу, те да читава његова историја борбе и патње буде бескорисно „време смрти“, без икаквих нових плодова и тековина, да све те тековине преда белосветском *Шћепану Малом*, не гајећи, у тој својој зачараности, ни трунку гриже савести и не слутећи да је упрегнут у службу Зла.

IV. О ТЕИЗМУ И МАГИЈИ

1. Већ у првом нашем разговору наш млади пријатељ Мирко Гаспари је, у својој класификацији мистичких струјања, навео мистицизам *ТЕИСТИЧКИ*, као најразвијенији.

У тој групи је навео и исихазам, православно монашко смирење, тиховање у Богу. То је апсолутни мир целомудрене и смиреноумне душе, свесне да јој ништа не недостаје јер је Творац дао све. Наиме, битије је, по Творцу самом, пуноћа и савршенство, те човек зато не треба да има амбиције да битије „довршава“ или мења. То је мир којим је Творац слављен. То је, тихост, грчки: *исихија*. Ми напомињемо да су сви православни монаси, заправо, исихасти. Они су узнеми- рени пред грехом као Злом, а не неком својом страшћу да „мењају свет“. Такви су и ликови Његошевих игумана, а такав, исихастички је био и Његошев васпитач, Свети Петар Цетињски.

Треба одати признање Гаспарију, јер се први пут у нашој јавности говори истина о исихастима, насупрот оној тврдњи, која је ушла чак и у универзитетске уџбенике историје филозофије, да су „исихасти забављени упорним гледањем у сопствени пупак“. Наиме, тако је њихов противник, Унијат Варлам карикирао сабраност исихаста повучених у себе, насупрот Варлаамовој амбициозној једностраној активности *ad extra*. Варлаам је Грк са Сицилије (XIV век) који се примио, и био противник светог Григорија Паламе, те настојао да латинску јерес (одрицање божанских енергија) пренесе и на наше тле. Управо је делатност Варламита била повод да се у Законик цара Душана унесе члан против „латинске јереси“.

Зашто је исихазам мистицизам ТЕИСТИЧКИ и чиме се ТЕИСТИЧКИ мистицизам одликује и разликује од других стремљења ка трансценденцији („надприродноме“)?

2. Схватање да је Бог само Добро, да у Богу и Небеском свету не може бити Зла — то схватање је платонско и потиче још од Ксенофана и Парменида који чак и Хомера оптужују да је божанском начелу приписао Зло, те се управо зато и залажу против „поезије“, а заправо против ЕПСКИХ схватања у којима је Зло тумачено као божанство, односно, у којима је божанству приписивано и

Зло. Па кад се онда на грчком каже ————— (тхеос), онда то само у
theos

Грка и у платонској традицији добија значење божанства у којем не може бити Зла. Отуда ТЕИЗАМ означава веру у којој Богу не може бити приписано ни својствено никакво Зло, те ако се Зло и јавља у свету, оно није настало од Бога, није Богом створено. Таква одбрана Божанства, као Божије правде, је ТЕОДИКЕЈА. Хришћанство је ТЕИЗАМ, а његова мистерија је зато ТЕИСТИЧКА. А зашто не ДЕИЗАМ и деистичка? — Зато што латинска реч *deus*, мада истог порекла као и грчка ТХЕОС, нема то монотеистичко значење. Латинска реч *deus* означава, наиме, божанство (вишу силу) чија суштина је у самој свемоћи, у апсолутној моћи, па му онда може бити приписано и Зло, те се Зло сматра божанском творевином, да потиче непосредно од Бога, и то од Бога који тако и сам може да буде

Зло! Латинско Deus означава, на тај начин, божанство које може да буде и Добро и Зло. Такво схватање божанства је дуалистичко. Против тога схватања је Плотин, у III столећу, и проповедао своје учење о Једном, у Риму, пред самим члановима царске породице, упозоравајући Римљане од опасности иранског дуализма. Платиново Једно је, наиме, Божанство које је само Добро (а не Двоје, и Добро и Зло).

Колико је тај дуализам жив, нека нас на то подсети не само Хесеов роман *Демидан* (и остала дела), него и чињеница да је омладина у западним деловима Југославије најпре, а донекле и овде на Истоку, била понесена Хесеовим делима. У *Демидану*, наиме, Хесе говори о Абракрасу, божанству које има истовремено две супротне, подједнако божанске (и вечне) природе (суштине): и Добро и Зло. Тако је човек од Бога позван да чини не само Добро, него и Зло, јер је и Зло богоугодно, а сам човек нема снаге да се Злу одупре, јер је оно божански моћно, од човека надмоћније. Тако човек нема ни слободу, па ни одговорност за појаву Зла у свету: Зло није човеков Грех. Дакле, Хесе — посебно у *Степском вуку*, где говори о псећој и вучјој природи (истовремено и поданичкој и злу склоној природи) човека — излаже схватање диаметрално супротно православног схватању које је Достојевски изложио у *Великом Инквизитору*, бранећи човекову слободу и достојанство изнад анђелског!

По православном учењу, дуализам је не само опасан, него се и сам Грех, Прародитељски грех Адамов састоји у томе што је изгубио поверење (fides, пистис) у Јединога Бога (Тхеос) и пао у ДУАЛИЗАМ. На тај начин, са дуализмом, човек се „причешћује“ Сатаном. Тако и Фауст продаје душу ђаволу, Мефисту. Тиме је искључено и покајање и очишћење (катарса): јер зашто да се човек каје кад за Зло није крив он, него тобоже сила виша и јача од човека...

Уместо покајања се у дуализму јављају страх, брига, очајање егзистенцијална бојазан, осећање лишености или чак Ништавила итд., све оне познате теме философије егзистенције, оживљене у њој управо зато што философија егзистенције ниче из дуализма и постаје свесна тога дуализма. Тако се ни Фауст, на крају те драме (која није трагедија!) никако не каје, него је обузет БРИГОМ, последњим, завршним осећањем човека у дуализму. Очајан је био и Јуда Искариот! Баш као и Фауст.

3. Наводећи карактеристике мистерије („мистике“), Гаспари је поменуо једну од најбитнијих, једну коју наводе и енглески писци од Хакслија наовамо, а у вези са искуством Европљана у азијској мистици. Та карактеристика азијске мистике (мистерије) је ЈЕДНОСТ. (Једно које је основно својство Нечег што је Непознато и Неизрециво, можемо га познати само... како?).

О тој Једности Нечег — о томе да Нешто може бити само Једно, а не Двоје, рецимо, само Добро, а не и Добро и Зло — говорио је Плотин, а пре њега Платон (у *Пармениду* посебно). Али тиме још није отклоњен неспоразум, јер Једно може бити тумачено **МИСТЕРИЈСКИ**, као у платонизму, и затим у целом теизму, у хришћанству, а може бити насупрот тумачено и **МАГИЈСКИ**.

Плотин је о Једном говорио не само мистеријски, него и против **МАГИЈЕ** (посебно иранске, халдејске, па и паганске грчке и римске),

те је магијски схваћено Једно и било разлог што је онако одлучно излагао своје схватање о Једном против дуализма, нарочито упозоравајући Римљане на ту опасност. (Узалуд).

У чему је разлика између Једног мистеријског и Једног магијског?

4. Мистеријско Једно је исто што и издвојеност свега постојећег у његову појединачност или јединичност.

Постојати је исто што и бити. Постојеће је оно што јест, немачки *das Seiende*, партицип презента и партиципна именица. Грчки: *τὸ ὄν* (то он). У старом српском језику тај партицип је *сушти*. Налазимо ту реч у текстовима и химнама црквеним, а иначе и у Стерије и Његоша. Сушти је постојећи. Та изузетна реч је у данашњем језику — неправилно! — замењена речју „биће“, мада је у старом језику, на пример и у Његошевој *Лучи М.*, „биће“ реч коју он користи као реч **БИТИЈЕ**, скраћујући ту реч често за један слог, ради стиха, на пример кад Сатана каже „*док правило друго бићу дадем*“ (у *ЛМ*, IV, 53). А на другом месту, где стих не тражи да се одузме тај један слог, Његош каже **БИТИЈЕ**: „*И позива на слатко БИТИЈЕ*“ (*Л. М.*, III, 98). Битије је, наиме, инфинитивна именица и значи постојање, значи исто што немачка реч *das Sein*, француска *l'être*, грчка *то ине*. Ми, дакле, нећемо оно што јест називати бићем (јер то значи постојање, битије), него **СУШТИМ**, као у васкршњој химни: „*и суштима во гробје живот дарова!*“, и онима који су у гробовима, даровао живот. а **СУШТИНА** је оно по чему сушто јест сушто. **Суштина** је својствена **суштом**, те значи, опет, постојање, битије, кад жели да се нагласи да битије јест нешто што се јавља само као **сушто**. Наиме постојање је могуће само постојање постојећег (битије суштог), те је отуд, због тога суштог, битије исто што и **суштина**. Ово је било нужно да бисмо се језику црквенословенском вратили у оној мери колико је нужно за неки осмишљен говор о Православљу.

Мистеријско Једно је, дакле, издвојеност суштог у његову појединачност. Једност је, дакле, исто што и само постојање (битије): да би нешто постојало (било, да буде), мора се одликовати том Једношћу. То је **суштина** мистеријског Једног. Тим Једним се указује на **ЈЕДИНИЧНОСТ** битија. Сушто (постојеће) је сушто зато што је издвојено у своју **ЈЕДНОСТ**. Настајање је издвајање, као одвајање детета од матере. А нестајање је утапање, спајање с нечим другим. То даље значи да битије (постојање) не може бити ни подељено: Нешто јест (сушто је) зато и по томе што ништа од његовог битија (постојања суштине суштог) није подељено у разним стварима, разним суштима (као тобожњим „условима“ битија суштог), него сво битије мора да је у томе суштом као његово битије, сво његово и само његово; сво моје битије, којим јесам (сушти сам), је у мени и ничег од мог битија нема ван мене. Битије није мноштвеност, подељеност. Битије није неки „свет“ у којем ја (или било које сушто) само учествујем и тим учешћем постојим, него је битије **СУШТИНА**,

битије суштог издвојеног у његову појединачност. Платонска а касније и православна) СУШТИНА одбија западни (од Хераклита, преко Аристотела, томизма, Хегела, феноменологије) појам постојања као „света“ или „целине“ у коју је сушто само укључено и због те укључености оно је постојеће. Не, битије је битије суштог појединачног, тј. битије је могуће само као СУШТИНА. (Суштина и суштаство, ознака за битије као битије СУШТОГ, издвојеног у његову појединачност, су исто). Битије је, дакле, исто што и Једност. То је мистеријско Једно!

Ја јесам и могу да будем (да будем сушти) само на тај начин што моје битије мора да буде сво и у потпуности МОЈЕ и само моје битије. (Не чак ни битије самог Бога у мени. Само моје). И тако је са битијем у сваком од нас. Битије је могуће само као СУШТИНА: битије СУШТОГ (издвојеног у његову појединачност). Нема мог битија ни у чему ван мене. (Ни Твог битија ни у чему ван Тебе! итд.). Колико је год суштих — а њихов број је у космосу вероватно огроман! — сваки је сав у себи и само у себи. По томе је битије исто што и УСЕБНОСТ суштог. Исто што и ПОСЕБНОСТ суштог: по себи. Зато битије није космос или космичка „целина“, него огроман број суштих, а свакоме од њих је својствена ЈЕДНОСТ битија као битија суштог.

То је платонско — а онда и мистеријско и хришћанско (т. православно) — значење Једног, па онда и значење битија, суштог и суштине. Ако то немамо на уму, никад нећемо доћи у прилику да схватимо суштину мистерије. А ни да схватиом Православље, јер — за разлику од западног хришћанства, које је догматизам и теологизам философије аристотелске, а не мистеријско искуство Литургије — Православље је „покрестило“ (и самим собом обогатило и уздигло) платонску мисао. Западна сколастика је аристотелска. Православље мисли апофатички, али се при том радије служи категоријама ПЛАТОНИЗМА. Наравно, платонизам није довољан да се разуме Православље, али је неопходан, као што је аристотелизам неопходан да се разуме западно хришћанство са његовим философским системом у теологији.

Платонизам говори из искуства мистеријског и ограничен је самим тим искуством, јер је искуство предхришћанске мистерије ограничено. Тек православна Литургија — чији врховни и божански Свештеник, у Литургији Небеској и земаљској је сам Христос — тек она се јавља као савршена и бесконачна МИСТЕРИЈА, па је стога Православље, као мистерија и мисао о мистеријском искуству, изнад платонизма колико је и Литургија Христова изнад свих античких мистерија. Али једно је сигурно: мистеријским искуством спознато и схваћено битије као суштина суштог и Једно као Једност суштог — то је исто и у платонизму и у Православљу. Без тога схватања Једног узалудно је свако настојање да приђемо како платонизму, тако и Православљу.

Занимљиво је да се и модерна физика, теоријска физика итд. враћа платонизму управо на тај начин што одбија аристотеловско схватање битија, „света“, „целине“, „космоса“ итд. и прихвата платонско схватање суштог, суштине, битија, Једног и Једности.

4а. Величина платонизма, а онда посебно Плотина (у III столећу после Христа, готово шест столећа после Платона) је у томе да је то Једно схваћено и доживљено као Добро. Нема никаквог Зла у тој издвојености суштог у његову појединачност. Значи: битије том Једношћу није Зло, него, напротив, Добро. Добро је то што сваки од нас постоји на тај начин што је сваки од нас постојањем створеним (битијем) издвојен у своју ПОСЕБНОСТ. Не постојим ја као део неке целине, па да постојање припада тој целини, а да ја јесам само УЧЕШЋЕМ у тој целини. Јер то би било Зло. Добро је баш у Једности, у посебности, у СУШТИНИ.

На тај начин је Плотин довршио платонско схватање Једног: не само против дуализма (о којем смо већ говорили), него и као онтологију. Наравно, Плотин је тиме само изразио и изрекао нешто што је било „у ваздуху“, у самој „атмосфери“ доба. То „у ваздуху“, чиме се дисало, било је хришћанство, наравно, православно (Александрија, а онда Византија и читав Медитеран). Тиме је Медитеран коначно био спреман да одбије офанзиву како иранске војске, тако и иранског дуализма. А онда је дошло седам васељенских сабора који су сви до једног потврдили ту онтологију, превазишавши је, наравно, богатством православне христологије (теоантропологије, учења о Богочовеку).

5. Насупрот мистеријском схватању Једног и Једности стоји МАГИЈСКО. Или тачније: мистеријско схватање Једног (и Једности) је и довршено и усавршено борбом против МАГИЈЕ. А мистерија је била — како тада, тако и данас, угрожена од МАГИЈЕ. Мистерија не смета ни науци, ни атеизму, ни рационалној трезвености, него магији, тј. ономе што је (у атеизму, у религији, у паганству, у филозофији) МАГИЈСКО. Мистерија мора тако увек да се брани од магије, како древне, тако и савремене. Тако је мистеријско Једно избистрено ради одбране мистерије од магије, од МАГИЈСКОГ схватања Једног. Које је то магијско схватање?

6. Када човек сагледа и осети битије као битије света (космоса, друштва, нација, класе итд.) у којем сушта (сва сушта) постоје само као делови тога света („целине“), тако да битије није суштина (битије суштих), него „тоталитет“ („целина“) — онда је такво осећање битија магијских, такав доживљај битија је магијски. То је МАГИЈА. Магија је, пре свега, једно осећање: осећање света као објективне „целине“ у којој сва сушта постоје само као делови, својом укљученошћу, чак утопљеношћу у тој „целини“. Па кад онда тврдимо да бити (постојати) значи бити укључен у неку „целину“ (која „превазилази и обухвата своје органе), онда не исказујемо истину о битију, о суштима, о суштини, него исказујемо своје СЕЋАЊЕ на магијско ОСЕЋАЊЕ, сећање на момент у којем смо битије доживели МАГИЈСКИ. То је био момент МАГИЈЕ, а сећање на њега је магијско ИСКУСТВО. Шта је заправо магија? — То је момент у којем осећамо да се утапамо у неку „целину“ коју осећамо као нешто шире, јаче и од нашег телесног суштог. Као да смо бестелесни, ношени неком широм „целином“, једним телом које је њено. Или као да је сав свет „мој“ организам, као да сам „ја“ неки див чији органи су сав овај свет, ова природа. Има једна песма о томе, у Риг-Веда (Рг-Веда): *Песник Лаба се напио жртвеног пића (соче, хаоме)...*

Песма је објављена у *Философској хрестоматији, философија источних народа, I Дио*, изд. Мтаице хрватске, Згб., 1958, стр. 229, уредио и текстове одабрао Ч. Вељачић.

Наравно, та утопљеност и стопљеност нашег телесног суштог („бића“) са свим другима суштима у једну свеобухватну или бар ширу „целину“ је само имагинарна, магијска, маштовна или, како Његош каже, маштаније (баш кад говори о појави хипнозе, сугестије, магије, празноверја Црногораца које користе приморски Латини (ГВ, ст. 1581, 1582, у стиховима 1578—1614). То је као кад бисмо битије приписивали самој шуми, а ниједном дрвету у шуми, те кад би, уместо своје суштине, свако дрво имало само своју укљученост у шуму, а не своје издвојено сушто као посебност постојећег (суштог) дрвета у шуми. Уосталом, тако, магијски, суштину тумачи и логика и из ње изведена (од Аристотела, па све до Хегела) философија: кад се суштином сматра појам врсте или рода у који је неко сушто укључено; кад се, на тај начин, суштином сматра врста као негација сваке од индивидуалности (тачније сваке непоновиве личности као посебности) то је негација суштог, насупрот мистеријском схватању у којем је суштина личности истоветност са суштим и потврда суштог!

Сва таква схватања битија, суштине и суштог одговарају — не самој стварности, не самој истини о суштом, суштини и битију, о Једном и Једности, него — магијском искуству. Кад се сећамо магије, онда се сећамо — не стварности, него — маштанија. Кад се сећамо „целине“ (врсте, рода „света“) као **СУШТИНЕ**, онда се заправо сећамо оног што смо видели у машти, а не у стварности... Ми се тада сећамо осећања: посебно магијског осећања.

Наиме, магија, маштаније, „целина“ као суштина, утопљеност сопственог суштог и свих осталих у ту „целину“, осећање те утопљености чак као осећање сопствене бестелесности и лебдења итд. — све су то разни видови исте магије, истог маштанија, само што нам у сећању на магију избија у свест час један, час други вид магије, те се од читаве магије сећамо час осећања, час сопствене утопљености (угодне бестелесности, лакоће), час сопственог осећања моћи као моћи саме „целине“ која је, у исто време, истоветна са мојим суштим, „мој свет“ истоветан — наравно, само у магији, па онда и у сећању на магију (у магијском искуству) — истоветан са мојим суштим, са „Ја“ које је, на тај начин, „у — свету“, *In—der—Welt*. Но то није битије (*das Sein*), него магија, маштаније, магијска уображеност битија, самообмана — прелест.

Тако је магијско Једно — Једно како га себи представљамо у нашем магијском искуству — исто што и „целина“, „све“, „сабраност“ свих појединачних суштих у једну (магијску, имагинарну) „целину“, у којој само битије па (тако и суштина) припада — ничему појединачном, него — „целини“. Та „целина“ је „битије“, „Апсолут“ ...

Грчка реч Логос значи управо сабраност. Лего, легеин значи сабирати, одабирати. У философском језику Логос се нај-

пре јавља у Хераклита и значи сабраност свих појединачних сушних у једну *целину*, тако да се битије признаје само тој *целини*, а да се сви сушти (оно што из мистеријског искуства, провереног онда и праксом, животом, сматрамо сушним) сматрају само деловима те целине. Тако је Логос, — наравно, у магијској традицији из које говори Хераклит — исто што и „Једно“ које све „делове“ (све суште) сабира у „свет“ као (тобожну) „целину“, у „космос“. То Хераклитово схватање Логоса — Логоса који је „суштина“ свега — је магијско и потиче из искуства магије иранске, још док су Грци, под влашћу иранских мага у Малој Азији, још пре ратова Грка са Персијанцима, били под утицајем иранске магије.

Магијско Једно је, дакле, „Једно које је Све“ као битна „повезаност“ Свега; Једно које није издвојеност суштог из свега (од свих осталих, такође посебних) сушних, него, напротив, Једно које је истовремено и Све: „Једно и Све“ (грчки: *хен каи пан*“, као у пантеизму). Битије као сједињеност, сабраност, стопљеност појединачних у једну „целину“ — је слика коју о битију има магијско искуство, тако да „суштина“ означава ту сједињеност. Битије као појединачност суштог издвојеног у његову посебност је слика коју о битију има мистеријско искуство, тако да суштина означава ту појединачност. Једно као битије магијске „целине“ је сједињеност, а Једно као битије мистеријски виђеног суштог је издвојеност. Магијско битије је подељеност битија на мноштво сједињено Једним као Логосом (сабраношћу разних сушних у „целину“). Тако у свим суштима који су обухваћени једном врстом или родом постоји само то „Једно“ исто у свима, те у магијском искуству не постоји сушто, него постоји „Једно“ (које је исти Логос) у свима. Сушто није постојање суштог, него постојање „Једног“ у суштом. Као у пантеизму: ствар није постојање саме те ствари (у себи, по себи), него постојање „бога“ у тој ствари, једног истог „божанства“ у свим стварима и појавама, живим и неживим. У мистеријском искуству, напротив, јасна је визија битија као одвојености створеног суштог од нествореног Бога Творца: сушто је постојање (битије) самог тога суштог, а не Бога. У суштом постоји само то сушто, а не сам Бог у том створењу. Битије је ОДВОЈЕНОСТ (основ за мистеријско схватање „отуђености“ као одвојености од Бога). И то створено битије које је суштински ОДВОЈЕНОСТ од Бога никако није Зло, него, напротив, Добро, јер је његов Творац Бог — Вечно Добро. Јер битије је Добро управо у томе што је *Једини*, Бог, *Творац* само Добро (а не и Зло).

У томе схватању Једног битија, суштог и суштине као Добра — у тој онтологији — имамо основни критериј за разликовање мистерије (аутентичне мистике) од лажне мистике (лажне мистерије). *Лажна мистика је заправо МАГИЈА*. Кад се говори о Једном као Безличном „које је Све“, онда то — и поред свих упорно одржаваних заблуда, нарочито у новијој литератури — није уопште мистика ни животворна и благотворна мистерија човекољубивог Бога. (А већ Есхил и Платон говоре: о „тхеос филантропос“ ...)

ба. Дан-данас се Платиново *Једно* приказује као „Једно и Све“ („Једно које је све“), па се тако магија — а принцип „Једно које је

Све“ је магијски! — позива на Плотина или „неоплатонизам“ (тобожњи). А како се зна да је Плотин заиста био нека врста познокласичне самосвести мистеријског искуства, то се постиже и забуна да је „мистичар“ ко год се позове на Плотина и неоплатонизам. Први ко је тако лажно (а ако из незнања, онда само нетачно, изврнуто) представио Плотина Европи у доба Ренесансе био је Грк са Пелопонеза, један од оснивача фирентинске „платонске“ Академије, Георгије Гемист Плитон („Плетон“), у XV столећу, а с њиме и Висарион: обојица су се у Италији представљали као платонисти — а то нису били. Плитон је био дуалист, чак се позивао (у својој збирци пантеистичких и неопаганских химни, *Номои*) на Заратустру и тражио да се Грци врате управо оном паганству у којем је Плотин (у III столећу- видео и нападао дуализам. А Висарион је био аристотеловац, присталица томистичке схоластике (као и Варлаам, у XIV столећу, противник Паламе), па је — мада православни епископ из Ефеса — чак прешао на римокатолицизам и постао папски кардинал, наставши се у емиграцији у Италији, кад су Турци већ увелико освајали Византију). Такозвани ренесансни „неоплатонизам“ је заблуда која потиче највише од одбеглих и деморалисаних емиграната хуманиста из Византије. А платонизма у Ренесанси није било, док су, напротив, магија и магијско искуство у Ренесанси цветали под називом „неоплатонизма“ и „мистике“ (називом који се, нажалост, одржао и до данас, чак у универзитетској и академској литератури, па и код нас). Тако се назив „неоплатонизам“, „мистика“ итд. протеже и на типично магијска искуства у Немачкој: на Мајстера Екхарта, на Теологија Дојч Немачка Теологија), на Јакоба Бемеа итд. Та магијска линија се даље истиче у легенди о Фаусту, па у делима Гетеа итд. до Хермана Хесе, с једне стране, као и у Спинозе, одакле се та линија (магијског искуства стопљеног с пантеизмом) наставља и у немачкој философији: од Хегела до Хајдегера, па тако и у самој феноменологији, која није успела да мисао ослободи од магијског искуства, него је, напротив, на томе искуству јаче постављена.

Искуством те магије (лажне мистике) западна литература (као Х. Хесе, али и у другим земљама Европе) тражи свој корен који би био заједнички Немачкој, Шпанији... и Индији! или још и Јапану! Но и то враћање Европе (или тачније: само европске философије) Азији као свом завичају — завичају германском! — има свог претечу: у Августину и његовој „мистици“ (IV—V столећа); та „мистика“, а заправо философско и теолошко изрицање магијског искуства, потиче управо из манихејства (иранског, азијског). То је „мистика“ којом човек постаје „блажен“ кад му се личност утопи у Богу (или Христу) схваћеном као „Једно које је Све“, у магији. Августин је, у том погледу, претеча западне „мистике“ која је — магија. Занимљиво је да и Августина повезују са Плотиним, мада Августин уопште није знао грчки да би у оно време — кад је Плотиново дело било издавано још само на грчком — могао читати Плотина. Сви ти тобожњи „неоплатонисти“ позивају се — не на самог Плотина, него — на Порфирија, који је био, истина, једно време слушаца Плотина (док се није разболео, душевно), а онда је учитеља напустио исто онако како је и Аристотел напустио свог учитеља, Платона. Али је Порфирије био први који је своје магијско искуство

(донето из Сирије) представио као „платонизам“, као „неоплатонизам“.

Треба, дакле, отклонити све забуне које су се столећима нагомилавале око термина битије, сушто, суштина, Логос, Једно, Једност. А изнад свега око термина *Логос* и *Једно*, да не бисмо бркали магијско са мистеријским!

7. Зашто је потребно разликовати *Једно мистеријско* (у хришћанству, коначно, *литургијско*) од магијског?

И једно и друго (и магија и мистерија) су ДУХ, тј. преображеност суштог у нешто што оно само собом и само по себи није. Али магијском преображеношћу сушто има осећање да се губи (има осећање утопљености) у једној широј „целини“ (маштовној), тако да сушто *доживљава* битије као битије те (маштовне) „целине“, а само сушто има осећање као да се вратило у... утробу материну, па плива, у лакоћи, топлини, угодности, бестелесности... без икакве потребе за свешћу и самосвешћу. А мистеријском преображеношћу сушто нема то осећање да се губи, него напротив, постаје и остаје свесно своје суштине (битија као свог сопственог битија), а при томе не осећа муку битија или страх битија (издвојености у усамљеност постојања, без ослонца било у чему сем у себи самом)! Напротив, у мистеријској преображености сушто осећа своју суштину као своју СЛАВУ, као свој СЈАЈ, као своју и сваког суштог изузетну ЛЕПОТУ која више ничим не може бити угрожена. У тој мистеријској преображености лепота околног света се јавља на тај начин што сушто (мистеријски преображено сушто) зрачи, попут Таворске светлости, на све око себе и тако све око себе чини лепим, сјајним, озареним. Његошева Луча је управо сушто које се мистеријски преобразило, тј. доспело у Небеско царство. А Небеско царство је посебна атмосфера славе, светковине, свечаности, празника и празничног изгледа и карактера света. Платонова *ИДЕЈА* је управо то: сушто које је озарено и преображено у сјај и славу, у саму лепоту као лепоту СУШТОГ.

Блаженство магије је — не у сјају озареног суштог, него — у (наравно, маштовном) нестајању суштог, јер томе (магијском) блаженству и тежи онај ко нема поверења у Бога и зато се боји битија. А разлога за бојазан има, јер битије је заиста издвојеност суштог, тако да сушто нема ни у чему ослонца, него постоји на себи самом, у себи самом, једино самим собом, па кад сушто нестане, онда не стаје коначно и без трага, јер нема ничег његовог у нечем другом, поготово не у „целини“ или „околини“ (у „свету“). Бојазан је, заиста, изазвана — сасвим природно — самим битијем. Битије је такво и не треба да се лажемо као да тобоже има нешто од нашег битија у околини или свету који ће нас преживети. Човек је сав у себи, па кад умре, смрт је коначна и потпуна. Нема оног: „у нама је он остао!“. Зато је природно да човек — доживљавајући битије са страхом кад битије сагледа и са њим се суочи као са суштином (као битијем издвојеног суштог) — природно да човек тежи магији, јер у магији има наде да његово битије остаје у другом, ван суштог. Магија је дух којем човек природно тежи кад се суочи са истином битија као са суштином СУШТОГ. Тада се осећа без ослонца, немоћан, изложен страшним „бурама“ Ништавила, бурама које се „с јарошћу

на њ пуштају“ (Луча М., I, 11—25), па зато Његош и моли Бога да га заштити од тих олуја и бура којима је сушто изложено. А изложено је, јер је без ослоња. У томе се и састоји из ничега створено битије. Магија бежи од истине о битију. Или: човек бежи од истине о битију, бежи у магију, па да би се спасао од те истине — које се боји! — он продаје душу ђаволу. Ђаво (Сатана) користи човеков природни страх од битија и мами човека у магију, као Мефисто Фауста. Сатана сматра да је и небитије (непостојање) боље него тај страх, па чак и каже:

„Вјечни ПОКОЈ вјечно је блаженство!“

(Л. М., IV, 170).

Човек не може да поднесе страхоту битија — страхоту која је баш у самој суштини СУШТОГ —, па зато тражи неку моћ над битијем, моћ као лек томе страху. Каже Сатана:

„Рад часа је ваш владалац горди
(говори Сатана архангелима о Богу)

Мене од сна будио вјечнога
И дружину моју благородну,
Кад нам круне самодержавија
Ставит није на главе мислио?

Ја бих волиј да сам вјечно оста
У сна мирној власти и наручју
Него ће сам на свијет изиша

... итд.

(ЛМ, IV, 56—70)

Другим речима, Сатана мами човека у оно што се данас назива религијом (Ал. Шмеман, бранећи Православље, тврди да оно није религија): мами човека у блаженство којим заборављамо и само битије и страх од битија и свест о битију. Сатана мами у магију. (Религија је магија! Зато она и јест опиум!). А кад се човек не суочава са битијем, онда нема изгледа на мистерију, на сусрет са Богом, на спасење!

А мистерија? — Она је, напротив, доживљај, доживљај суштог и суштине суштог у живој личности као СЛАВЕ и СЈАЈА. Мистеријом је сушто преображено и озарено — као код исихаста Таворском нествореном светлошћу, као код Његоша Лучом (исихастичком) —, тако да суштина суштог није страхота, него, напротив, СЛАВА. Али ту славу доживљава само ко се не боји свести о битију (па и смрти и Зла).

8. Та СЛАВА у коју човек доспева хришћанском (Христовом, Свето-Тројичином) мистеријом, тј. Литургијом, јесте ДОКСА.

Ми овде говоримо о дубљем значењу те грчке речи „докса“. То дубље значење је слава, сјај славе каквом може бити обасјан (и уједно скривен) само Бог, а онда обасјани и озарени сви и све који су са Богом. Наравно да овде нема ни говора о оном каснијем, софистичком значењу грчке речи „докса“, наиме, привид. Уосталом, и Хајдегер, у одговарајућој немачкој речи Schein (привид, углед), указује на дубље значење те речи — а то је сјај (сјај самог битија), као у поетској ви-

зији света, у атмосфери посебне свечаности! —, као и на касније значење („привид“), значење својствено несвесној и необразложеној (незаснованој) метафизици.

Његошева *Луча* је та слава, „докса“: додуше, тамо окружена, али је задатак поезије, посебно свештене (литургијске) — у Посвети *Луче Микроkozма* — да ту Лучу ослободи таме. Та слава је нестворена Божанска *Таворска светлост* у којој се апостолима, на Преображење, показао Христос, светлост коју посебно славе исихасти, као благодат и енергију саме Суштине Бога, Свете Тројице.

Православље је ортоДОКСИА, појава и слављење управо те вечне „доксе“, славе, као сјаја Божанског битија!

9. Сада коначно можемо рећи по чему се битно разликује *дух* мистеријски (Грци православни кажу: *мистирион*) од *духа* магијског, или Једно мистеријско од Једног магијског.

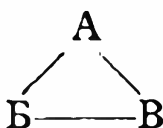
У оба се врши неки преображај. У оба случаја, у оба доживљаја, па су тако и Пад (Грех као „причешће“ Сатаном) и Спасење (Причешће Христом) духовни! Продуховљеност као обожење је *смисао и сврха* постанка. То је оно крајње (*есхатон*) које је истовремено и основно и првобитно (архе, праџт). Преображај је, дакле, и у магији и у мистерији духовни. Али каква разлика?

У магијском преображају човек није суочен са битијем сушних и има осећање свог сопственог нестајања, свог утапања у некој целини која обухвата и „гута“ и у себе смешта све појединости и сва сушта, негирајући суштину, посебност опстанка сваког од сушних, тако да човек, сећајући се магије, у магијском искуству, никад не може имати свест о себи као суштом и суштини, него, напротив, само свест о битију као „тоталитету“ („целини“) која човека (мене, моју личност) асимилише, интегрише, негира. Човек се чак тога — и у томе је „причешће“ Сатаном — сећа као посебног „блаженог“ стања своје *бестелесности* и одсуства сваког отпора који нам иначе пружају сва сушта својом телесношћу. (У томе одсуству отпора и телесности је и моћ, тј. човеково осећање магијске моћи).

Напротив, у мистеријском преображају се човекова личност не утапа, него се уздиже, у сферу Небеског царства, Таворске светлости. У томе преображају личност човека бива озарена, осветљена (Светлошћу нествореном), прослављена, као Луча ослобођена таме (ЛМ, Посвета, 140, 179 итд.)

У томе преображају све чува свој лик и своју посебност (суштину), па и своју телесност. Причешћем телом Христовим, и човек чува своју сушту телесност. Он зна да није бестелесан, него телесно преображен за дух. И сада човек на све то гледа очима озареног на озарено, па из истог Извора (Божанске енергије, благодати) из којег потиче озареност човека настаје и озареност свега што он гледа. То је Логос. То је Христос.

Представимо то овим троуглом:



Сушти Б(човек) не гледа на сушто В својим телесним очима, него очима Логоса А до којег се уздиже превазишавши себе, како се уздиже Луча човека. Тако се између Б и В остварује веза — не непосредна, него — посредована Логосом А. Значи: човек Б гледа и општи са В својом Логосношћу Словесношћу, Христороликошћу) која је постигнута мистеријом, духом као човековим самопревазилажењем (трансценденцијом). У том општењу је дух мистеријски! У томе духу веза између свега земаљског (између Б, В, Г, Д итд.) није непосредна, хоризонтална (јер би тада било довољно да буде телесна), него веза која може бити приказана само тим троуглом (види слику): том тројичношћу у свакој могућој духовној вези између људи (а тројношћу кад је у питању веза између човека и било које ствари) изражено је и присуство Логоса у свакој од тих веза и сличност човека (сличност у његовој духовности) са Богом као Светом Тројицом! (Наравно, сличност је са Енергијом, а не са суштином Бога. Човек је боголик, али само по енергијама). Нема ни љубави, ни празничног карактера сушних и читавог света, ни свечаности као атмосфере у којој осећамо значај суштог (сваког суштог) — нема ничег од тога без Логоса као везе, па Б остварује везу са В (везу духовну, наравно!) само преко Логоса А, кад се уздиже до А. То уздицање је *Света Тајна*. Оно је *МИСТЕРИЈА*. Уздижући се својом Лучом, човек узлети у Царство Небеско. Тек посредством те везе са Логосом А стиче човек духовност (а то је црквеност, мистеријски карактер везе између сушних Б, В, Г итд., са читавим светом, са свим суштима у свету).

У том мистеријском преображају се, дакле, не доживљава брицање суштог или личности или ма чега створеног (појединачног), него, напротив слављење суштине. Уместо да се човек, кад се истински суочи са битијем, те суштине боји, он се сада — у мистеријском (литургијском) искуству — те суштине сећа као *ОЗАРЕНОСТИ*, као *СЛАВЕ*. (Платон би рекао: као идеје!). Мистеријско (литургијско) искуство чини да човеком — уместо страха од *битија* (као „Зла“) — овлада *ПОКАЈАЊЕ*, свест човека о сопственој кривици због појаве Зла и смрти.

10. Мистеријске духовности — мистеријског (литургијског) преображаја човека и света озареношћу и Божанском славом — нема без човекове свести о слободи. Христос је човеку открио — не саму слободу, јер је слобода човеку откривена већ у Старом Завету, са законима који су дати Мојсеју, него — основну истину о спасењу: нема спасења без човекове свести о слободи. Христос обавезује човека на ту свест, јер без те свести нема ни свести о одговорности и Греху, ни покајања, ни вапаја за спасењем, па ни оног осећања достојанства, осећања које човек има да је и *ДОСТОЈАН* спасења, јер „Он се сјећа прве своје *СЛАВЕ*“ (Л.М., Посвета, 11)

Сукоб између Христа и Великог Инквизитора — како то Достојевски приказује (у роману *Браћа Карамазови*) — збива се баш око питања човекове слободе. Инквизитор сматра да човеку није потребна свест о слободи, јер му није потребна слобода. Човеку су, по Инквизиторовом и Сатанином мишљењу, потребни чуда и безбрижан живот у угодности, да други мисли за њега. Ако је снабдевен свим што му је потребно, а ако уз то још верује у чуда, у магију, сло-

бода (тј. свест о слободи) га само оптерећује. Човеку је потребно осећање да је безбедан у моћној организацији власти. Човеку су потребна очигледна чуда којима се негира природа (па и природа суштог у посебност, у сопствени живот и сопствену смрт). Велики Инквизитор је за ропство већине као „крда“. Из тих разлога, сматра Инквизитор, човеку није потребан Христос, па је он, Инквизитор, спреман да, ради „среће људи“ (ради њиховог осећања магијског блаженства), прогна или поново убије Христа. (Другим речима: да убије Његову ослободитељску Литургију!). Јер Христос је — како за Инквизитора, тако и за организације овоземаљске моћи, и за магијско искуство и тежњу магијском осећању среће — највећа опасност. Зато се магијско искуство, као илузија истине, одржава, а свест о слободи сузбија — само прогањањем Христа и, наравно, Његове Литургије. (Јер Христос је Првосвештеник Литургије вечне).

И обратно, Сатана са којим се срео Иван Карамазов — баш као и Сатана у Његошевој *Лучи Микроkozма*, као и Велики Инквизитор (и даље: као и философија Хегела и сва та традиција) — противи се човековој свести о слободи (**ЧОВЕКОВОЈ** личној слободи, не „слободи“ Апсолута!). У томе и јесте главни сукоб између Сатане и Христа. Сатана мами у магију које се човек усхићено сећа као блаженства, као „причешћа“ Сатаном, као нестајања сопствене личности, само уколико бежи од слободе као свести о **СУШТИНИ**, о битију као суштини суштог!

Човек бежи од слободе у магију зато што нема **ПОВЕРЕЊА** (*fides, trust*) у Христа. То поверење је уздрмано — и страх од битија изазван — кад се човек суочи са битијем као издвојеношћу суштог у његову (у себе затворену, себи истоветну) појединачност, у **УСАМЉЕНОСТ** битија и смрти. И сам Христос је осетио тај, сасвим природан, човечији страх од смртног битија: „Господе, нека ме мимоиђе чаша ова, ако је могуће“. (Матеј, 26, 39), па чак и речи: „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио“ (Матеј, 27, 46). Страх је природан, јер битије је — само собом — **УСАМЉЕНОСТ** суштог. Са-

ма та усамљеност, тј. само битије је том усамљеношћу равно најтежем могућем искушењу у којем се веома лако губи вера (поверење!) и веома лако се пристаје на магију која је причешће Сатаном, воља за моћ, моћ над самим битијем!), у безграничној тежњи за моћи као илузорним спасењем.

Међутим, мистерије нема без свести о слободи. А та свест је свест о битију као **СУШТИНИ СУШТОГ** (издвојеног у појединачност, у личну посебност).

11. У нашим разговорима је било речи и о трагедијском осећању света и живота, о трагедијској ситуацији (чак трагедијској суштини) човека, о трагедијском искуству „европског човека“, па је наш саговорник (др. Антон Стрес, Словенија) тврдио да је тај трагедијски елемент присутан у *западном хришћанству*, а да га нема у мистерији *источног хришћанства*, Православља, јер је ово хришћанство, са његовом мистеријом, „сувише оптимистично“ да би примило у себе и тај трагедијски елемент.

Да бисмо се на то критички осврнули, било би потребно да сад изменимо саму тему овог излагања и читаво излагање. Како бисмо

ипак хтели да само репродукујемо оно о чему је било говора у те две вечери нашег диалога, мораћемо се ограничити на најкраћи одговор.

Најпре, трагедијско искуство је типично ХЕЛЕНСКО и чини саму суштину класичне грчке културе. У класичном веку трагедије (то је V столеће пре Христа) било је око 80 трагеда: више него у читавој каснијој европској књижевности свих народа! Само тројица од тих трагеда су имала срећу да њихове трагедије (текстови) буду очуване до данас: Есхил, Софокле, Еврипид. А ми немамо доказа да су баш они били и најбољи, мада у читавој каснијој европској историји (свих народа) нема бољих! Само њих тројица су написали преко три стотине трагедија. А колико је тек било написаних трагедија ако узмемо у обзир да је било око осамдесет писаца... Уз то немамо никаквих доказа да су Есхил, Софокле и Еврипид били најплоднији аутори — мада само њих тројица, сваки од њих, је био плодан, колико је касније — само у музици! — био плодан Бах или Моцарт. Сачувано нам је од тројице поменутих трагеда: од Есхила седам трагедија, од Софокла седам и од Еврипида осамнаест. Немамо доказа да су то њихова најбоља дела. Али су боља од свих каснијих у европској књижевности.

Према томе, шта је то трагедија итд. — о томе треба да питамо Грке, а не касније Европљане, који о Грцима имају нетачну слику, одржавану до недавно (па и данас), слику тобожне „ведрине“ класичне хеленске културе.

При томе нећемо питати Аристотела, управо оног аутора на кога се ослања читава каснија европска „теорија“ трагедије. Аристотел не разликује тачно трагедију као позоришну уметност (глумачку) од трагедије као поетског дела, а ни трећи феномен — оно збивање, ону радњу коју као „завршену радњу одређене величине“ опонаша трагедија поетска, па онда и позоришна, глумачка — тога феномена Аристотел уопште није свестан. Тај трећи феномен није ништа друго до *МИСТЕРИЈА*, мада се добија утисак да је то некакво реално световно збивање! Али Аристотел није свестан мистеријског искуства као посебног, док је, напротив, његовом учитељу Платону, а онда и каснијим платонистима, посебно Плотину, мистеријско искуство једини прави извор и порив мишљења. Аристотел мисли „о свету“ (реалном, тј. о искуству у свету), а Платон о *МИСТЕРИЈИ* (мистеријској преображености света, тј. о мистеријском искуству те преображености).

Платон је, дакле, већ на самом тлу трагедијског елемента, мада не жели да мисли о самој трагедији: он сматра да се боговима не може приписати никакво зло, па је према томе трагедијска поезија богохулна, јер у трагедији — по уверењу песника (како их оцењује Платон) — Зло долази на човека са Неба, од богова! Платон тражи излаз из трагедијског искуства у мистеријском искуству, којег (искуства) је, као посебног, свестан. Платонизам је чак свест о томе искуству, тј. свест о мистерији као излазу из трагедије! Он види излаз у мистерији зато што је мистерија *УЗДИЗАЊЕ*. А уздизање је једини излаз из огреховљеног света који је — сам по себи, самим битијем! — свет трагичан. Платон је трагедијског искуства свестан, мада само онолико колико је потребно да му супротстави блаженство

(Добро) мистеријског уздизања душе у дух. Али и толика свест је била довољна. Но...

Праву свест о трагедији — па тако и пуну свест о целокупном свом трагедијском искуству — стичу Грци тек са Христом. Оно што су Грци са Прометејем могли тек да наслућују, не одвајајући при томе јасно Зло од Добра, показује им се јасно тек са Христом. И нико није био толико припремљен за Христа као Грци: управо својим трагедијским искуством! То трагедијско искуство је Грке припремило и учинило народом који је примио Христа као Спаситеља суштог човека; и целога света (а не само Јевреја). Тим трагедијским искуством су Грци били припремљени да постану — не само први, него до данас и најаутентичнији — народ хришћанства! Аутентично хришћанство или Православље је вера крштених Грка. Ти Грци су мост између Христове Цркве и човечанства, с једне стране, и света и историје, са друге.

О односу између трагедијског и мистеријског — тј. хришћанског, литургијског — могуће је данас говорити захваљујући само православној *ВИЗАНТИЈИ*. Сва друга сведочења су промашена. О томе трагедијском се, међутим у Православљу не говори — не зато што је Православље оптимистичко, него зато што је Православље настало и стално настаје непрекидним *превазилажењем* трагедијског искуства. *Православље је изнад трагедије* и до њега се доспева преко трагедије (а не мимо ње), тако да Православље чува у себи сећање на трагедију као на нешто превазиђено, као што тек преко трагедијског искуства човек постаје православни човек! У историју настанка Православља, као вере светих грчких Отаца, спада и историја тога грчког превладавања свог сопственог трагедијског искуства. И стварно је бесмислено да сад о трагедијском елементу говори православнима неки западни теолог до чије теологије се не доспева тим путем, преко трагедијског искуства христољубивих Грка.

Ми, дакле, не бежимо од расправе о трагедији, јер она спада у историју настанка Православља (а не у само Православље). За сада се ограничавамо на најкраћу могућу карактеристику која се о трагедији може дати са становишта Православља. Та карактеристика може бити јасна управо зато што је Православље у стању да трагедију сагледа као нешто што је њиме (Православљем) превладано, „препливано“.

Трагедија је неизбежан сукоб човекове свести о својој слободи и о свом достајанству боголиког бића са „судбином“, како је она виђена у магијском искуству човека.

Човек се сукобљава са „судбином“, тј. са оним што човек — гледајући на свет магијским искуством — сматра судбином. Та „судбина“ је противник човекове слободе. Зато човек не би са њом ни улазио у сукоб да нема свести о својој слободи. Та свест о слободи не долази човеку из магијског, него управо из мистеријског искуства. Трагедија је, дакле, унутарњи сукоб човековог мистеријског искуства са сопственим магијским искуством.

Али до тога схватања се могло доћи тек када је постало јасно шта је стварно мистерија и како човек нема моћи над мистеријом, и да верник не сме — јер то је јерес — ни да покуша некакво насиље или произвољност над мистеријом. Све је то јасно тек са хри-

шћанством. И то је јасно само онима који су хришћанство примили и као одговор на муке свог сопственог трагедијског искуства. Те муке су некада биле само ГРЧКЕ. Православље, као аутентично хришћанство, садржи у себи и свесно тражени одговор на дилеме трагедијског искуства паганског човека. До схватања Зла као последице човековог Греха — а не дејства неког божанства или самог Творца Бога —, па онда и до покајања као основног става, могли су Грци (а с њима Православље) доћи само из свести која је раније означавана као *осећање трагичне кривице*.

Да закључимо: у Европи се није јавила култура која би могла да држи лекције Грцима; ни паганска култура паганским Грцима, ни хришћанска култура црквеним Грцима (Грцима Христовим). Ми треба да се вратимо у школу светим Грцима, али да не прекинемо школовање — као што је то учинила западна Европа, после прекида од 1054 године — тамо где оно треба да се настави као хришћанско. Ми не можемо рећи да смо ученици и настављачи најсветлоумнијих Грка ако познајемо и признајемо само њихову паганску предисторију. Европа је прекинула „школовање“ управо кад је оно требало да буде најважније: хришћанско „школовање“, у вери и мисли која почиње од александријских отаца (III столеће) и кападокијских (IV столеће), па све до психаста (XIV столеће). То је онај период који се назива светоотачким, „патристичким“ и који се историјски подударно углавном са постојањем Византије (Римског царства грчке народности, или, Царства православних Римљана).

12. Правна држава је немогућа без свести коју њени грађани морају имати о својој слободи, јер слобода је моћ човека да одлучује о својим поступцима који су описани или могу бити описани законима, те је тако власт закона (као описа тих поступака) могућа само у оној мери у којој је будна свест грађана о слободи. Византија је, као „Царство православних Ромеја“, (тј. царство засновано на Римском праву, власти људских закона), тражила од својих држављана свест о слободи. Не саму слободу, јер цивилизацији која се одлучи на то да у своје основе постави Римско право мора знати да је човеку својствена слобода, па тражио је он или не, био њоме задовољан или бежао од ње. Зато кажемо: тражила је не саму слободу — јер је човек већ има, — него СВЕСТ о слободи коју (свест) човек не мора имати, мада је слободан. Право питање за чисту мисао никад није било да ли је човек слободан или не, него шта да ради с том слободом и какву вредност и смисао има та слобода. Од тога зависи да ли је свест о слободи — СВЕСТ, а не сама слобода као датост. Инквизитору је јасно да је човек слободан, па Христа жели да прогна или поново убије зато да у човеку не би пробудио свест о слободи. Јер Христос не долази да човека учини формално слободним, него да му пробуди свест о личној слободи, да му укаже на то да слобода има смисла и вредности, па да зато не треба потискивати свест о својој слободи. То је православно схватање слободе. Ниједног момента Православље не сумња у њу. А ко пориче дар слободе, тај је јеретик.

Али вредност слободе није само правна или историјска, тј. она није добра само зато да би, у оквиру државе као правне творевине намењене правној сигурности грађана, владао закон, а поступци опи-

сани законом били у моћи човека да их чини или не. Дубља — и основна! — вредност слободе је у томе што се њоме човек одлучује и на поступке којима проверава своје искуство. Тако може да подложи критици и своје сопствено магијско искуство, своју лажну веру, своје идоле, мада је — у свести о својој слободи (о моћи да одлучује о својим поступцима) — свестан и опасности таквих поступака. Та провера сопственог магијског искуства може да буде трагична. Или комична. Том провером се лако уверава и у то да Зло у свету настаје човековим Грехом! Том провером онда долази и до покајања. Из свести о слободи се рађа покајање. Затим сарадња — синергија — са Богом, у виду радосног стваралаштва без краја.

У томе је највиша могућа вредност човекове слободе. Довољни су, додуше, већ и наведени правни разлози, па да слобода има вредности, а свест о њој да буде нужна. Али ти разлози би били премалени за човеков однос према битију, према суштини, према Богу, Логосу. Разлози за свест о слободи су тако дубоки, да нам их никад не би могла открити историја. Потребан је за то откриће Оваплоћени Логос. Осим тога за разумевање хришћанства потребно је знати да Христос човека није просто ослободио, него му открио најдубљи смисао слободе коју је иначе човек имао и пре Христа. Христос није поново створио свет, него — створивши свет већ давно, још пре Греха човека! — је открио смисао света и тако нашем доживљају света дао пуноту. Христос није прекид у континуитету битија, како то наглашава и о. Александар Шмеман у књизи *За живот света* кад говори о преображају света, о претворењу хлеба и вина у Евхаристији. Христос не означава стварање света, него освешћивање и освећење. А стварање је једнократно и већ довршено. Творачки чин је божански зато што је довршен, пошто је Творац савршен.

13. У свим космогонијама је збрка, јер човек не зна шта је Добро ни шта да сматра Добром. А не може да зна без искуства о мистерији. То искуство не може да раздвоји од магијског ако није свестан слободе и њене вредности, јер том слободом оповргава магијско искуство и онда се суочава са мистеријским пред којим је слобода немоћна. И сваки покушај човека да се према мистеријском искуству понесе као према магијском је јерес.

Без јасног разликовања мистеријског искуства од магијског човек не зна шта је њему и за њега Добро и да ли он уопште (својим животом!) жели Добро или не.

За то разликовање човек је оспособљен слободом:

„Човјек воље остаје слободне
Ка сви други бесмртни духови;
Његова ће душевна таблица
С обје стране бити начертана
С два сасвијем противна закона:
(и магијским и мистеријским)
На једну ће закон правде благе
(о чувању и слављењу битија)
Бит у свете начертан линије,
На другу ће превласника њина

Зла свакога црњет се закони:
 Адски спомен везе са Сатаном!
 Моћ ће човјек ова два закона,
 Кад посвети мисли мојој правди
 (а то је: слављењу битија, суштине суштих!)
 Без икакве муке различити;
 (разликовати)
 Али адско проклетије духа
 (инквизиторска идеологија Сатане)
 Човјека ће чешће плењивати.
 Ова борба правде и неправде.
 (слављења битија и покушаја измене битија!)
 итд.

ЛМ, VI 91—106,

та борба није „космичка“, него у човеку. Али космички значај има борба која се води у човеку зато што се Зло у свету јавило и одржава се човековим Грехом! У тој борби (колебању) се одлучује да ли ће се за суд о свету и себи човек ослањати на своје искуство магијско или искуство мистеријско.

14. И Његош осуђује магију или „латинску“ вештину, а диви се слободи свестан да је она издвојеност суштог у његовом битију. Та издвојеност је микрокосмос. Луча је светлост и свест те издвојености, микрокосмоса, Њоме је могућа мистерија уздизања микрокосмоса, човека. Лучом је могућа анафора (уздизање) која је жртва Богу, жртва поклоника „смрзнутог побожношћу“ и устремљеног висини (ЛМ, I, 16—25). Смисао суштог (микрокосмоса) није да се уклопи у неку целину којој би он човек, сушти микрокосмос био жртвован. Не, сушто, као микрокосмос, има и само по себи, ту вредност целине (космоса) и смисао (телос, довршеност) које магија приписује тек „широј целини“ космосу. И тек и управо из те вредности суштог настаје мистеријска, духовна целина или *заједница: дивљењем суштог према другим суштима и самом Творцу*. Смисао суштог није да нестане (као у магији), него да буде уздигнуто до Неба, у небеску Славу. Изван тога слављења суштог нема мистерије. Мистерија је лепота суштог (микрокосмоса) прослављеног самим Христом, Логосом, Тројицом.

Та слава и чежња човека за том славом опевани су управо у *Лучи Микрокозма*. А саму магију („маштаније“, ГВ, 1579, 1981, 1582) Његош, напротив, приказује као погрду човекову. Магијом се баве „Латини“, а народ...

Кад виђели е их погрдише,
 Скочи народ и би их побили,
 Но утеци у Котор Латини.
 То играње исто је овакво
 (играње о којем прича Драшко, у Млецима)

Горски вијенац, 1610—1613.

Магијом се баве и Турци, и баба врачара коју су Турци упутили да завади Црногорце (ГВ, 2045—2217). Магија је играла велику улогу у буђењу и разбуктавању ренесансне и нововековне духовности, али она нема никакве улоге у обредима наше православне духовности (литургијске), јер ти обреди су мистеријски обреди човекове славе и уздизања. И, заиста, што се тиче саме мистерије (духовности мистеријске) — њу можемо да схватимо само ако са дужним поштовањем приђемо нашем црквеном предању (традицији), Светом Предању.

15. Још 1903. године је Нојман (С. Neumann) писао (у *Historische Zeitschrift*, 1903, Bd. 91, 215—232) о Ренесанси као својеврсној синтези ослобођеног и пробуђеног „варварског реализма“ (*Barbarenrealismus*) и средњевековне западне сколастике, посебно аристотелизма. Тај „варварски реализам“ и „варварска снага“, пробуђени управо сколастиком, су — због њихове магијске склоности и карактера — дуго били тумачени као „неоплатонизам“. Међутим, тај магијски карактер ренесансне духовности је одлучујући, па кад Гете тражи ренесансну Италију, он у њој, баш као и у свом *Фаусту*, тражи тај МАГИЈСКИ елемент. Тим магијским карактером духовности Запад се — у свом схватању вере — коначно одвојио од Византије и њене МИСТЕРИЈСКЕ духовности. Томе су, наравно, припомогли и сами хуманисти у Византији, почев од Михаила Псела и Јована Италика (у XI столећу), па до Варлаама (противника исихаста, у XIV столећу) и Георгија Гемиста Плитона и Висариона (у XV столећу).

За то опажање варварских тонова МАГИЈЕ у Ренесанси оспособљена је европска наука (посебно историографија) тек кад је у Европи избио — посебно у уметности (Сецесија, Jugendstil, Art. Nouveau) — тзв. неоварваризам или култ варварства, нарочито под утицајем Ничеа и његовог уздизања тамних „дионизијских“ сила насупрот аполонским. У немачкој књижевности, затим, Томас Ман оцртава тај варваризам (дионизијски Нафта против аполонског Сетембринија, у *Чаробном брегу*) итд. све до дела Хермана Хесеа. Западна духовност — сколастичка, фаустовска, спинозистичка, ренесансна, барокна (Хуан од Крста, Тереза Авилска итд.) — је магијска и у њој лако налазе заједнички језик и споразум римокатоличка „мистика“ и магијска мајсторија, као у *Игри стаклених перли* или *Нарцис и Златоусти* (романи Хермана Хесеа). Магија ту показује своју суштину: она је култ смрти, па се у томе култу подудара са инквизиторским култом продуженог распињања Христа — као да Христос није васкрснуо, смрт победио и хришћанство засновао (Светом Духу пут у свет отворио) управо васкрсењем, а не само смрћу и страдањем! Из тога култа смрти — заједничког и магији и магијском искуству (кад тога искуства постанемо свесни у себи) — развија се онда и философија као мисао (и не само мисао него чак и битије) ЗА СМРТ! Па се развија половично, преполовљено схватање спасења — само до крста, до Христове смрти, као да је Христос божанство смрти, а не васкрсења! То је „трагични“ мисао за смрт и зато је вера схваћена као „дужност“ хришћана да — на неверницима, јеретицима и „шизматичима“ — освете Христову смрт!

Та западна философска (наглашавамо: философска!) мисао — самим својим битним својством негације (негације личности) — напу-

шта најзад своје европско тло да свој корен тражи у ИНДИЈИ. Она позива на ходочашће у АЗИЈУ (Morgenlandfahrt) управо зато што у западној духовности нема МИСТЕРИЈСКОГ елемента, и што је демонски елемент МАГИЈЕ, као корена западне схоластичке теологије и философије) далеко слободније и неометано негован у Азији. Тамо, наиме, није било ни хришћанског обреда ни хришћанских обзира који су спутавали магију, а који су на Западу ипак били присутни. (Ниче се буну против хришћанства желећи да оно буде уклоњено као препрека магији. Ниче је силу и тајанственост духа видео у магији и Антихристу).

Требало је да прође више од хиљаду и осам стотина година, па да се види да је победа над култом смрти и (над дуализмом, култом Митре, дионизијским култовима, свим оним струјањима која су владала Римом до победе Константинове, од I до IV столећа) да је победа била несигурна и да је доведена у питање отцепљењем Запада као јеретичког папизма од православне Византије.

16. Магија се исказује као култ смрти, насупрот хришћанству које је култ васкрслог Христа, култ победе над смрћу, како то, на крају свог мистеријског пева, каже и Његош:

Гле дивнога сада видјенија

Син достојни Оца превјечнога
Обука се у человјечество

О преблаги, тихи Учитељу!
Слатка ли је света бистра вода
С источника Твога бесмртнога!

Од Твога су хода свештенога
(од Таворске светлости исихаста, од Луче, Логоса)

Уплашене мраке ишчезнуле;
Од Твога су хода свештенога
(од живота којим је Христос показао
да је живот Литургија)

Богохулни срушени олтари;
Воскресењем смрт си поразио,
Небо Твојом хвалом одјекује
(анђели славе Христа у Небеској Литургији)

Земља слави свога Спаситеља!
(у Литургији земаљској)

Луча Микрокозма, VI, 261—280

Исто тако схватање Литургије — као победе над смрћу, слављења те победе и слављења човека — износи и Његошев савременик, велики руски писац Николај Гогољ у посебно писаном делу: *Разматрање Божанске Литургије*. Али најлепше је о томе писао Николаос Кавасила.

17. Албер Ками је читаву „северњачку“ философију (како схоластичку, тако и немачку која свој најјаснији израз налази у Хе-

гелу и свим хегелијанцима) приказао као својеврстан култ смрти: „слободан“ човек је позван да буде господар и да се — у историјској борби између господара и слуге — потврди и као човек, „Слободан“ је господар. А то је онај човек који је страх од смрти не само савладао, него је смрт учинио чак предметом култа.

Тако је Ками (у свом делу *Побуна човека*) приказао Хегелову Феноменологију духа и философију историје. Занимљиво је да и Ками, као и Хесе и други, налази заједнички елемент у римокатоличкој схоластици, с једне, и философији, са друге стране, као и у разним есотеричким магијским тражењима: *заједнички култ смрти*.

Данас, кад је магијско искуство, сад већ под притиском историјских збивања која су трагична, најзад дошло и до своје свести, показало се да је та свест, својом садржином, исто што и култ смрти. Откуд то? Зашто баш култ смрти? је ли то неизбежан закључак магијског искуства кад оно изриче све што је у њему несвесно и подракумевано, у несвесном слоју скривено?

Магија је израз и задовољење оне тежње која се у човеку јавља у страху од битија, тежње којом човек жели да по својој моћи буде раван Богу, Творцу. Та тежња — воља за моћ — бива само „префињена“ и интелектуализована од тренутка кад је као врхунска моћ схваћено само *ЗНАЊЕ, Апсолутно знање* (као и у Хегела). Хегел је показао, међутим, да се та моћ плаћа тоталним одрицањем сопствене личности, људске *СУШТИНЕ*. (Опет култ смрти!). На ту моћ је и Сатана намамио човека (прародитеље, Адама и Еву): да буду као богови! и то магијским знањем као најефикаснијом моћи! И то је била победа смрти коју је, затим, могао — како својом смрћу, тако и васкрсењем и онда слањем Светог Духа! — да поништи и да човека спасе само Други Адам, Христос, Богочовек, један од Тројице.

Но зашто се човек чак и према самом Богу поставља као воља за моћ и тежи магији (каква је, на пример, и сама Кабала)?

Зато што човек схвата Бога као *МОЋ*, чак Његову несхвативу суштину само као *МОЋ*. Схватајући Бога као моћ, човек мисли да су и Божанске Енергије (тј. благодат) исто што и моћ и учинак моћи.

у *Лучи Микроkozма* Његош такво схватање Бога — и суштине и енергије Бога као моћи — приписује самом Сатани. Сатана у Богу види супарника и, тежећи да има моћ Бога, завиди Богу, тј. мрзи Бога.

„Знам ја силу мога супарника
(каже Сатана Богу)

И његово постојање страшно“

итд.

ЛМ, IV, 161 ...

Схватајући Бога као моћ, а тежећи да буде сличан Богу — не у слављењу и хваљењу битија као анђели и христијани, него — у моћи над самим битијем, Сатана и Сатаном омађијани човек могу да само завиде Богу, јер су ношени управо најстрашнијом страшћу: гордошћу, коју Сатана сматра „благородном“, само небеских аристократа достојном (ЛМ, IV, 47 и сви стихови од 41—170). Ту вољу за моћ и поимање Бога као моћи, и однос према Богу као према моћнику, оцењују архангели (у *Лучи М.*) као завист. Та Сатанина завист према Богу је узрок његовог пада, погибије и пропасти (ЛМ,

IV, 181—182). Дакле, тежњом да се насиљем отме (Богу својствена) моћ над битијем — постиже се управо супротно: небитије...

Ако човек не схвата Бога другачије до као моћ — а у магијском искуству не може другачије ни схватити —, онда му преостаје само један начин да слави Бога, да се робовски понижава до те мере, да већ у себи самом не види ништа друго до Ништавило. То је култ смрти, култ сопственог ништења, једина могућа хармонија са Богом, „смртна, тужна хармонија“ (ЛМ, Посвета, 111—120). Али она није порука Христова, него је она „грко наслеђије људско“ (ЛМ, П, 117), исто што и — мада потиснута — „злоћа, завист, адско наслеђије“ (ЛМ, П, 88), „Адски спомен везе са Сатаном“ (ЛМ, VI, 100). То није Православље, него религија „понижених и увређених“ који не праштају и несвесно очекују шансу да коначно убију Бога! То ништење самог себе, пред Богом, није смирење ни кротост, него „црна миса“, немоћ која је мазохистичка само зато што нема ни моћи ни прилике за садизам, али већ сада — самим мазохизмом — прикупља разлоге да оптужи Бога: да Бог тобоже ужива у томе да човек себе мучи и понижава, поништава.

Међутим, Сатана и њему слични неће да схвате основну истину да је моћ Божија исто што и Љубав Тројице према целој творевини.

Магија је увек безљубавна. И зато магијски облик дужности није ништа друго до причешће Сатаном. Јер само за Сатану и сатанисте суштина Бога се састоји у томе да је Бог истоветан са моћи и неумољиво доследном логиком моћи као нужности. Чак и Стварање света, по том схватању, није дело љубави, ничим условљене божанске Поезије, него је нужна последица саме те моћи...

Из магијског искуства, дакле, култ Бога је могућ само као култ смрти (Тханатос-комплекс), па тај култ онда избија у свим животним манифестацијама човековим, чак и у сексу (као у Фројда), у рађању потомства...

Да само узгред напоменемо колико је и ту Његош различит. У полности није грех сама та полност, него издвајање дара полности из целине личности. Издвојен секс разграђује личност на елементе. Зато у Фројда секс и јест повезан са Танатос, смрћу. Веома касно је дуалистички монотеизам дошао до свести о томе да се грех голотиње Прародитеља крије управо у томе култу смрти, култу којим се личност негира и разграђује на елементе. Сам Његош каже, међутим, овако:

„Лице смртно на Земљи човјека
Прилично ће бити ангелскоме,
(каже Бог у пресуди човеку после
човековог савеза са Сатаном)

Само теке једну искру малу
Вдохнут ћу му НЕБЕСНЕ љубави
У његову земному плођењу,
Да му тужну и кукаву судбу
(тужну све до доласка Христа)
Коликогод она ублажаје;

итд.

ЛМ, VI, 81—90

Грех, дакле, није у „сексу“, у полности, него у разграђивању, тј. негацији целине личности човека.

18. Бог, свакако, јесте моћ. И каква год да је Његова суштина — а ми не знамо каква је сем да је својом енергијом само Добро! —, она је, свакако, моћна и апсолутно моћна. Но Православље битно разликује божанску енергију (нестворену енергију, енергију те суштине, дејство те суштине) од саме суштине. То јасно православно разликовање наглашавају исихасти који су јасна појава свести о — иначе увек подразумеваној — разлици између суштине и енергије (дејства) Бога. То разликовање се јавља у Православљу, и само у исихаста, — управо у време кад ренесансни хуманизам „мери“ моћ Бога наспрам моћи човека. Против теизма и Православља јавља се, у самој Византији, па се одатле, из Византије преноси и у Италију — *хуманизам као вера у „апсолутну моћ“ човека*. (Та вера се тамо погрешно приписује платонизму и неоплатонизму!). Католички ренесансни и барокни хуманизам је само хуманизам, а не теизам.

Зашто је — баш у то време наглашавања Бога као моћи — важно исихастичко разликовање суштине од дејства (енергије) Бога?

Ако би Бог — који је заиста (и по православном, исихастичком веровању) свемоћан и апсолутно моћан — и деловао као моћ, не би било могућности опстанка ни за човека нити и за шта. Нема те ствари, тога суштог или ичег што би могло да издржи сусрет са том моћи. Све би било уништено. Ништа не би постојало.

Зато божанско стварање и јест **ОДВАЈАЊЕ** створеног од Бога. Настајање је одвајање. Постојање (битије) је одвојеност. Постојати — значи бити сушти, издвојен у своју појединачност, а битијем бити и од Бога одвојен. У томе је, додуше, и опасност суштог (као човека) кад је обдарен слободом (као моћи да одлучује о поступцима): опасност Греха, Пада, духовног одвајања од Бога, домишљања да му Бог није ни потребан!

То одвајање — настајање битија као суштине суштог! — је потребно, управо зато јер је Бог таква моћ да ништа од оног што је Он створио не би могло ни опстати, ни одржати се, па ни настати у самој близини Бога. Немогуће је, дакле, постојати, и бити у томе постојању (битију) **СЈЕДИЊЕН** или поистовећен са Богом. Кад магија упућује на то „сједињење“ са Богом, она упућује на уништење!

Међутим — и ту је сад важно исихастичко разликовање дејства (енергије) од суштине — дејство Бога није појава саме суштине па ни њене моћи, него је божанска моћ задржана, у границама уважавања слободе свих створења, да би се дејство Бога на свет и човека јавило само као **БЛАГОДАТ**. „О, преблаги, тихи Учитељу“ (ЛМ, VI, 271). каже Његош, и не оцртава Бога као што га оцртава Микеланђело. (У Страшном Суду, у Сикстинској капели, Микеланђелов „Христос“ је грозан, он наступа као моћни уништавајући вихор и сурвава човечанство у пропаст и понор! Сликарски, то Микеланђелово приказивање „Бога“, заиста је снажно, али варварско и хуманистичко, оно велича магију, а не христијанство и његову љубвеобилну мистерију. Тај приказ Бога не одговара православној Литургији, као ни сама Сикстинска капела.

Да би се појавио пред човеком и међу људима — а ради спасења — Бог се одриче Своје моћи и јавља се као човек, подложен

смрти као и људи, у добровољној немоћи. Бог има ту моћ и да се поистовети са човеком. Али ту моћ поистовећења Бог показује — не кроз моћ и не да би показао моћ (коју човек никад не би могао поднети, па му је зато Бог никад не би ни показао!) него — управо из *Љубави према човеку*, па и према свему створеном.

Појава (епифанија), дејство (енергија) и благодат Бога су могући зато што нису исто што и сама суштина Бога, јер ову (суштину) човек не би могао поднети. Постојање (битије) је одвојеност од суштине Бога, од Бога као суштог Бога.

Поистовећујући се са човеком, Бог човека прославља и, истовремено, показује се човеку као СЛАВА (докса). То прослављање човека, враћање достојанства (иначе палом) човеку је истовремено и слава самог Бога. Због те лепоте и славе хришћанска мистерија (Литургија) је — насупрот паду, Греху и заробљености човека — празник повратка заблуделог сина, то је више него помирење, то је вечни загрљај Бога и човека у слободи. То је Православље.

19. Тиме смо покушали да укажемо на главне последице и закључке из мистеријског схватања Једног и Једности. То схватање — о одвојености суштог од Бога, о различитости створења и Творца, о тој издвојености као услову мистерије — остаје карактеристично за Православље кроз читаву историју Цркве. И ни у чему Православље није (или тачније: мисао о православном искуству) толико блиско платонизму, односно платонизам православном искуству и мишљењу, као у томе схватању Једног. Схватање Једног је одлучујуће за читаву каснију историју европске мисли. То схватање је јасан критериј за разликовање и разграничење мисаоних простора. Од схватања Једног зависи и по њему се види да ли је у некој мисли изражена свест о магијском или свест о мистеријском духовном искуству, да ли та мисао служи мису сатанску или Литургију Небеску. И чиме се човек причешћује: Сатаном или Христом.

V. СВЕСТ О ЗЛУ

1. Мистерија, дакле, није *стапање* човека са Богом, јер ту близину човек не би могао, услед саме бесконачне божанске моћи, поднети —, него је мистерија *уздицање* и прослављање човека као одвојеног суштог, али уздицање омогућено тек када се Бог, ограничивши Своју бесконачну моћ, јавио као ЧОВЕК. Тако се Бог јавља као БЛАГИ и БЛАГОДАТ. Као човекољубиви Бог.

Говорећи о мистерији, ми смо нарочито настојали да је разликујемо од *магије* (као *лажне мистерије*), па смо често напомињали шта она (мистерија) није. А није:

некаква човекова „божанска моћ“ нити осећање те моћи (осећање које је опасан магијски мамац и одводи у култ смрти)...

није она ни интелектуализам, поготово не Апсолутно знање...

није могућа ни без свести човекове о Злу.

Поменули смо и то да свест о Злу није могућа као интелектуална (философска, научна, искуствена, историјска итд.), те да се свест о Злу јавља само из искуства о мистерији као врховном Добру, као прослављању суштине суштог и личности.

Сва та својства нам говоре, међутим, пре о томе шта мистерија није, него шта она јесте по својој природи. Па и сама Једност јасно указује да мистерија значи ону прослављеност која је омогућена управо ОДВОЈЕНОШЋУ човека од Бога...

2. Ако кажемо — као што се то често говори о мистерији — да њу одликује „пасивност“ човека, онда тиме опет указујемо на нешто чега у мистерији нема и не може бити. Наиме, мистерија се не постиже никаквом човековом вољом или одлуком. Нема тога поступка о којем би човек одлучио па тим одлученим поступком постигао мистерију. Ни обред није мистеријски ако се под обредом подразумева човеком одређени поступак. У мистерији човек није препуштен на неку „милост или немилост“ Богу, него благодати Бога, као дејству о којем човек не одлучује. Покушај човека да мистерију постигне неком својом одлуком или програмираним поступком је осуђен на неуспех. Тај покушај је чак јерес у виду произвољности као насиља над мистеријским обредом. У мистерији се не огледа човекова слобода — која се огледа у његовим, човековим поступцима. У мистерији се огледа слобода (тј. благодат) Бога и причешће њоме човека. Узалудно је давати било каква упутства о понашању — кад се мистерија не постиже човековим (одлученим) поступцима. Битно за мистерију је да у њој не долази до израза демонска самовоља мага, него сусрет двеју сагласних слобода, у ком Божанска има иницијативу. Толико о тзв. „пасивности“ човека у мистерији.

Хајдегер говори о препуштености, *gelassenheit*. И у праву је, мада не разликује мистерију од магије. Али ни у магијском духу човек не одлучује.

3. И „безвременост“ је негација, једна негативна карактеристика, дефиниција негацијом: шта мистерија није. А она није у времену, тј. није одређена временом. Није тако њена појава зависна ни од епохе или историјских околности, него се у мистерију, као божанску благодат, доспева без обзира на епоху у којој човек живи. Јер мистерија је благодат Бога, а Бог у свом дејству не зависи ни од каквог времена. И Киркегор говори у томе смислу: има их који су били Христови савременици, гледали Христа, па нису видели Бога. И обратно: са Христом Богом могуће је суочити се данас, кад Христос на земљи није видљив, каже Киркегор. Суочење са Христом Богом је, наиме, мистерија, а не само историја. Сусрет са Христом Богочовеком је „савременост“ са Нечим што није само „у времену“, у историји, него изнад свега у мистерији.

Киркегор, додуше, нема литургијско искуство православних, па нема искуство ни о мистерији литургијског сусрета са Христом. Он о сусрету са Христом говори апстрактно и хипотетички, излажући — као и касније Хајдегер — више своја схватања времена, него схватање мистерије, духа и односа човека према Богу. Довољно је о томе схватању времена рећи само оволико: оно није „димензија“ појаве Бога, човековог сазнања Бога, човекове вере. Киркегорд не каже зашто. А није зато што време — којим је везано искуство и које је својствено искуству — није својствено осећању,

једином „органу“ спознаје Бога. Јер мистерија је осећање. Но, о томе касније.

4. Ако кажемо да мистерија није посредована искуством (човековим), опет смо рекли једну дефиницију мистерије негацијом: *она није ни искуство ни доступна искуству* (чак ни искуству о самој мистерији!) То значи да никакво искуство о мистерији (сећање на мистерију) не можемо користити као неки пројект за поновно постизање мистерије. То значи и то да о мистерији не одлучујемо, јер одлука је исто што и кориштење неког искуства као пројекта. (Реч је о пројекту понашања. Ми одлучујемо о поступку на тај начин што искуство користимо као пројект понашања). Али став о „непосредности“ мистерије искуством значи и то да човеку за постизање мистерије (доспевање у мистерију) *није потребно никакво искуство*, па чак ни искуство о самој мистерији. Она се, наиме, јавља „на чисто“, у човеку као и у детету, као у души дечијој, чистој од сваког искуства. Тако и Христос каже: „пустите децу к Мени!“. Све се, дакле, дешава као само од себе, без наше свесне воље, као некакво чудо. Но то значи: без предходног искуства.

Уосталом, ако не настаје мистерија из искуства, искуство настаје из ње, као сећање на њу, насталу без искуства и пре искуства. Тако и само искуство настаје без искуства пре њега.

Толстој је негде рекао да је *наивност* („неискуство“, „непосредованост искуством“) исто што и *генијалност*, или обратно: да је *генијалност* исто што и *наивност*, али... *наивност* очувана после свих искустава, упркос свим искуствима и уз сва упорна човекова настојања да — у неодоливој радозналости! — стиче искуства. Према томе, реч је о *наивности* („неискуству“) коју човек не чува од сазнања, не развија је, него се она јавља као живост духа, радозналост. Очигледно је да живот духа није у искуству, да сила духа није у искуству.

Тако је и мистерија управо *генијалност* (духовност) човека — упркос свим искуствима. Она је, на тај начин, слична чуду (којим се обуставља дејство природе), или тачније: била би слична чуду кад сам човек, својом духовношћу, не би био чудо!

Човјек, изгнан за врата чудествах,
(прогнан из заједнице са Богом, из Раја)

Он, сам собом, чудо сочињава!

(Лука М., II, 5—6)

Мистерија се дешава само кроз човеково поверење у Бога. (Поверење је „*пустис*“, оно што се чешће назива *вером*, а ради се управо о поверењу!) То поверење мора бити очувано упркос свим разочарањима, сазнањима, искуствима о свету и времену у којем се Бог не појављује очигледно. То је значење става да се мистерија јавља без искуства, не посредована искуством!

Најзад, то значи да се мистерија јавља — а човек у њу доспева и њоме бива прослављен — без обзира на то да ли је учен или не, поготово да ли зна или не зна Библију, историју Цркве или не.

„Хвалим Те Оче, Господе Неба и земље, што си ово сакрио од учених и мудрих, а открио простима, безазленима, каже Христос и у Литургији самој (Лука, 10, 21).

VI. ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈА

1. Тек после наитија мистерије човек може појмити ТРАНСЦЕНЦИЈУ (превазилажење, надилажење), која је основна тема и загонетка коју она (философија) није успела да реши управо зато што је оно (превазилажење) мистерија. Платону је јасно да философија није ни средство ни моћ ни збивање тога превазилажења, да се човек не превазилази философијом, јер философија је МИШЉЕЊЕ (пуко мишљење, могуће само о искуству), а мистерија је изнад мишљења, јер је и изнад искуства.

Као мистерија, превазилажење није НЕГАЦИЈА човека и његовог идентитета, него, напротив:

тек се тим превазилажењем постиже идентитет, учвршћује се идентитет и прославља, јер човек као сушто постиже свој идентитет (идентитет са својом суштином) тек кад је та суштина ПРОСЛАВЉЕНА у Богу. А то се десило учовечењем Логоса.

2. Но, ако је мистерија трансценденција (превазилажење), у чему се састоји то превазилажење?

Превазилажењем називају и магију у којој се човек — поистовећен са било чим телесним, са било којом појавом (поистовећен у машти, у „маштанију“) — поистовећује са МАГИЈСКИМ Једним. А тим поистовећењем човекова личност — у свести човека о битију и суштини суштог — бива негирана, па се чак та негација сматра и доживљава као угодност, чак опојност. Јер ако се човек поистовећује — наравно, у „маштанију“ — са „Једним које је све“, онда то значи да човек доживљава своје нестајање, осећа „Једно“ у којем нема њега, човека. (Тако осећа!). Ту је онда — у магијском искуству — реч о „целини“ (или „заједници“ итд.) у којој нема места за човекову личност, ни за сушто и његову суштину.

Магија, дакле, није превазилажење, него опојни заборав човековог идентитета, те зато човек не може у магијском искуству (у сећању на ту опијеност светом) наћи основе за свој идентитет.

Превазилажење је могуће само као мистерија у којој је човеково сушто уздигнуто у славу Бога. Ту је вечно слављење и сјај човекове личности. Ту је свечаност човека. Откривење сличности његове са Творцем.

Руски монах (у делу Достојевског, посебно Старац Зосим и Аљоша Карамазов) или пак игумани исихасти у делу Његоша (Стефан и Теодосије Мркојевић) траже само такву заједницу која ће настати тек са човековим превазилажењем, са потврдом и слављењем човековог идентитета. Таква је само Христова заједница, насупрот обезличавајућим заједницама и Хегеловог Апсолута и Великог Инквизитора итд.

3. Превазилажење се (у философској литератури) приказује увек као превазилажење и нестанак оне ситуације у којој је субјект једно, а објект друго. А та ситуација је ситуација МИШЉЕЊА, с једне, и ПРАКСИСА (рада), са друге стране. И у једном и у другом феномену субјект мишљења (и рада) није истоветан, него различит од објекта мишљења (и рада). Па ипак се превазилажење очекује — од мишљења! А очекује се (у марксистичкој литератури) и од ПРА-

КСИСА (рада), током историје као историје (развоја) тога Рада! (На тај начин се Раду приписује божанска моћ трансценденције!) Чак је та моћ тако важна, да се њома одриче слобода човека који ради! То је и логично, јер човек нема моћ (слободу) за трансценденцију!

Расцеп битија на субјект и објект је могућ само као расцеп суштог на субјект и објект, јер битије није ни могуће другачије до као суштина суштог, те ако се у самом битију јави расцеп — као што се и говори о расцепу битија! —, онда се он јавља само као расцеп суштог, у самом суштом. Са друге стране, превазилажење расцепа битија је превазилажење расцепа у самом суштом.

Расцеп у самом суштом се јавља — не у духу (свеједно да ли магијском или мистеријском), него — тек у сећању на дух, тек у искуству, овде искуству духовном. Кад кажемо да се расцеп јавља у мишљењу, то је отуд што је мишљење *мишљење о ИСКУСТВУ*, па се расцеп искуства (расцеп својствен искуству) показује и актуализује само у мишљењу, тако да мишљење само постаје свесно тога расцепа, иначе скривеног у несвесном у којем је скривено и само искуство пре мишљења (мишљења о искуству). Мишљење је, дакле, момент кад је расцеп искуства откривен и чак кориштен да би се о искуству могло *МИСЛИТИ*. (Да није расцепа искуства, не би било могуће да се један пол тога расцепа јави као субјект, а други као објект, тј. не би било могуће мишљење као кориштење, освешћење и актуализација расцепа искуства).

Искуство је расцеп и према томе искуство представља пад у односу на дух који није расцеп, него јединство.

Дух о којем говоримо је платонски „нус“. То је и „ум“, али у старом, црквенословенском значењу те речи: ум као момент човекове сличности са „бесмртнима“, а не као моћ мишљења, у нововековној (западњачкој) употреби и значењу те речи. У црквенословенском, као и у Његоша, реч је о „уму беспредјелном“ (ЛМ, П, 141—150), према томе о уму у којем се не јавља ни расцеп ни свест расцепа, мишљење. То је онај тајанствени „ум“ који човека „с бесмртнима равни“ (изједначаје, ЛМ, П, 90). Можда је то онај ум који се чује и у санскриту, обредном језику Индије, као тајанствено „Ом“. Ум, дакле, који је јединствен, нерасцепљен, па било да је дух магијски или дух мистеријски.

За разлику од тога ума је РАЗ-ум (разум), баш као што је и ДИА-ноиа (дианоја, разум), за разлику од нус-а (ноисис, ноиа), моћ мишљења. А мишљење се у уму (као у духу, нус-у) не јавља, јер није ни потребно, пошто мишљење тежи да буде замена за јединство уништено расцепом. Наиме, са искуством, сећањем на дух (на ум, магијски или мистеријски, свеједно), настаје расцеп којег у духу (уму, нус-у, ноисис-у) није било. *Мишљење жели да буде мост који спаја два пола расцепљеног искуства*. Чим је дух престао и настало сећање на дух, настао је и расцеп сећања (искуство), и обратно: са расцепом, нестало је целовити дух, па се мишљење труди да мисли у нади да ћемо се мишљењем дочепати целовитости духа, а мишљење се боји чим смо осетили да је дух

прошао! Оно тражи сигурност, мир, извесност, у уверењу да ћемо се тако дочепати духа (ума).

Дакле, расцеп је својствен искуству и тежња мишљења (тежња које смо свесни у мишљењу) да расцеп премости — јест израз страха због несталог јединства, израз осећања лишености, тежња за извесношћу...

Природно, то је чиста варка очекивати да мишљење постигне оно разбијено јединство и да превлада расцепљеност искуства (на два пола која се у мишљењу јављају као субјект и објект).

Превазилажење — којим се превазилази (преваладава, трансцендује) расцеп искуства (искуства о духу) — није збивање својствено мишљењу, па према томе ни философији, него нечем другом. То превазилажење није својствено ни развоју у историји, ни тобоже новом „епохалном“ мишљењу. Нити може бити икад својствено Раду. Ни тзв. „битном, мишљењу, јер управо оно је свест расцепа и свест о расцепу! Превазилажење се збива ПРЕ МИШЉЕЊА и ФИЛОСОФИЈЕ (која је мишљење!) и изнад философије, јер философија је својствена стању човековог пада (отуђења од Бога), те је она — у најбољем случају — само свест о том отуђењу које она, као свест сама, не може превладати.

Философија може да буде тек накнадни, увек закасни, сведок превазилажења, кад посматра трагове превазилажења које се — пре него што ће престати дух и настати искуство (сећање на превазилажење) и мисао о њему — збивало и било онај ДУХ (ум, у црквенословенском значењу те речи). Ти трагови на које наилази мисао (философска) су искуство, па философија може да мисли само о њему и њиме као расцепом.

Превазилажење је наивно, безазлено, „скривено од мудрости и учености“. Оно је мистерија. Оно је она „генијалност“ (духовност) која се догађа мимо искуства, пре искуства, изнад искуства и без посредовања искуства, — „наитијем Духа Светога“.

4. Нема смисла ни говорити о превазилажењу (превазилажењу које је мистерија!), ако нам није јасно да се ту ради о превазилажењу расцепа.

А расцеп није у битију нити може бити у самом битију, па да сад превазилажење (као мистерија) буде превазилажење самог битија, некакав „развој битија“ — како се то радо говори у (фантастичној, идеолошкој) философији историје.

Расцепљено је искуство. При томе — не неко „искуство битија“, него — искуство које има сушти (постојећи, грчки: то он) човек о самом себи и уопште о битију. Морамо бити реални, па не говорити о томе расцепу (искуства) метафорично и у тајанственим формулама које скривају реалност. (Али у расцеп самог битија уверено је само магијско искуство).

Да није расцепа баш као расцепа искуства, не би могло да буде ни мишљења, јер мишљење је мишљење човеково — не „о свету“, него о сопственом искуству човековом о свету (о духу, о битију, о себи).

Но, ако је тако да мишљење мисли о искуству као расцепу, онда човек — тврдећи то о мишљењу и искуству — мора бити свестан

расцепа као искуства и искуства као расцепа. Ми сад нећемо ићи далеко у прошлост (платонске мисли и, затим, хришћанске мисли као покајања и самоосвешћења), него ћемо указати на места где се та свест (о расцепу искуства) јасно показује у делима Његошевим: у *Лучи Микроkozма*.

У *Посвети* већ (а онда и касније, у певању првом) песник говори како се човек сећа — не само мистерије, него управо — исконске, првобитне мистерије као света у којем се појавио сушти човек. Човек...

„Он се сјећа прве своје славе,
(„прве“, првобитне, битне)
Он снијева пресретње блаженство
итд... (ЛМ, II, 11...)

То његово сећање је искуство. Духовно искуство, тј. искуство о духу, о мистерији (која је дух). О томе сећању може само да мисли.

А пад човека је дубок и човек је коначно угрожен тек кад је то сећање искуство заборавио, тј. кад га више није ни свестан, јер тада о томе искуству не може ни да мисли.

„Ах страшнога Твога паденија,
(тј пада *Луче човекове*)
Ах ужаса што смртне постиже!
.
Заборави сан Те обузео,
Те си прво, блажено битије
(„прво“ — првобитно битије које је мистерија
баш у томе блаженству)
И источник бесмртне среће,
Рајска поља, вјечито блаженство,
ЖИВОТВОРНИ ПОГЛЕД Створитеља
ЗАБОРАВУ несретном предала.
(*Луча или Искра је заборавила...*)
Истргни се, искро божествена,
Из наручја мрачнога владара!
(из наручја Сатане који је омађијао
људско духовно искуство, па га држи
у забраву, у несвесном!)
Подигни се на свијетла крила!
Распали се пламом бесмртности!
Скини мени са очију мојих
(каже песник *Лучи, Искри својој*)
Непрозрачну смртности завјесу!
(завесу која заклања духовно искуство
од погледа наше свести на њ)
Тупе моје отргни погледе
Од метежа овог ништожнога!
Итд. (ЛМ, I, 51—90)

Та искра бесмртна (ЛМ, I, 91), та „свијетла идеја“ човекова, песничкова (ЛМ, I, 92), распаљена огњем бесмртности, заиста почиње

да се уздиже и да се сећа и чини то сећање (песниково) свесним, па му каже:

„ЈА сам душе Твоје помрачене
Зрака сјајна огња бесмртнога:
МНОМ СЕ СЈЕЋАШ шта си изгубио.
(сећаш се мистерије, Царства Небеског)
Бадава ти ватрени поете
Сатварају и кличу богиње:
(дозивају богиње митске, музе!)
ЈА ЈЕДИНА мраке проницавам
И допирем на небесна врата!“

(ЛМ, I, 31—40)

Тако песнику говори идеја гласом ангела ЛМ, I, 33). Та идеја или Луча — на много места се види да је то исто — је „тамом обузета“, управо тамом заборав, и пали човек је управо то: заборав, искуство у заборава, као човек у „Пећини“ (Платонова „Држава“, књига VII)...

„Ми смо Луча тамом обузета“ (ЛМ, II, 140)

И цело то прво певање — о заборава искуства духовног, а онда о сећању као довођењу тога искуства у свест, о скидању тамне завесе са духовног искуства — цело то прво певање се завршава стиховима:

„Види човјек своје заточење
(у „Пећини“ у Пештери, ГВ, 2258)
Помало се ПРВЕ СЛАВЕ сјећа
И полети к Небу као муња;
Ал га смртни ланац заустеже
Докле рочно одстоји сужањство.
Стога смртни најсјајниј поете
(чак и најсјајнији!)
С врата Неба у пропаст падају.“ (ЛМ, I, 344—350).

Наиме, у Небеско царство се не улази смртном поезијом, него само „свештеном“ поезијом, тј. Литургијом, како ће се то у следећим певањима *Луче Микрокозма* а у завршном коначно, видети. Но овде, у првом певању, где говори о сећању и довођењу духовног искуства (сећања на првобитну славу човека) у свест, одмах на почетку се јасно каже да се то освешћење збива као **ПОКАЈАЊЕ** човека који је свестан „паденија“, Греха и порекла Зла:

Песник одаје признање божанској Правди — којом је човек бачен у свет — и каже:

„Ево жертва с олтара чистога!
Не даду јој право к Небу ићи,
На којег је славу сажежена!
Поклоника види сирромаха

.....
Готово је смрзнут побожношћу,
побожношћу која је покајање)

Носи завјет на олтар Вишњега

итд. ЛМ, I, 16—30'

Жртва о којој песник говори је, у складу са православним схватањем и језиком, жртва која је покајање.

Дакле, јасно је да је песник имао свест о духовном искуству, јер је томе искуству посветио, осим појединих стихова у *Посвети* и осталим певањима, још и читаво прво певање *Луче*. То је искуство које нам у свест не дозивају ни Музе, као у песника античких или романтичарских („смртних“, у смртној поезији), ни велики антички песници, као Вергилије који води Дантеа кроз *Пакао* и *Чистилиште*. Духовно искуство нам у свест дозива *Луча*, поистовећена са ангелом, а онда и сам Ангел чувар (хранитељ)... Та свест о духовном искуству, дакле, није песнику дошла ни из безбожног хуманизма, ни из паганске културе, ни из јеретичке сколастике, него искључиво из православног исихастичког предања: у томе *Предању Таворска светлост је одлучујућа*. Човек је *Лучом* сличан Христу који је и сам *Луча* (као у *Јовановом Еванђељу*, 1, 1—18). „И живот беше светлост људима“. А то значи да човек живи док упија у себе *нестворену светлост Логоса*...

Но да сад приђемо другом питању или другом моменту постављеног питања о искуству као РАСЦЕПУ: у чему се огледа свест — не више о томе да је наша мисао мишљење о искуству (а не о самом духу), него и — о томе да је то искуство расцепљено.

Одмах, од првих стихова *Луче Микроkozма*, у *Посвети*, говори се управо о том расцепу којим је човек и стављен у ситуацију мишљења...

5. Човек се, каже Његош, сећа своје славе, ЛМ, II, 10—12), свог изузетног значаја који му придаје сам Бог, сам Цар Небескога царства,

а у свету — наравно, у свету који није Небеско царство — види своју безначајност и своју ништавност! ЛМ, II, 13—18).

Збуњен том противречношћу, он жели да је реши, да проникне у тај мрак којим је замрачена његова слава, коју све овоземаљско оповргава, а које се он сећа као нечег апсолутно несумњивог. Међутим, не може да проникне у ту противречност, јер је управо том противречношћу везан као ланцем,

„те се трза бадава из ланца
да за собом проникне мрачности ЛМ, II, 19—20).

Свакако су у човеку два сасвим супротна искуства: по једном је он значајан и славан, пун славе и сјаја, а по другом безначајан и ништаван, а при томе је у оба искуства подједнако сигуран да су истинита! Не ради се, дакле, о томе да он докаже истинитост сваког од та два супротна искуства, него о томе да их доведе у склад, да им — а у томе и јест основна улога мишљења! — нађе заједнички садржатељ, заједнички именоватељ, заједничко начело (принцип): откуд човеку два супротна, а при томе оба истинита искуства, доказана и показивањем (доживљавањем) доказива? Јер види свет у којем нема места за човекову славу („у временом и бурном жилишту...“, ЛМ, II, 91—100), а сећа се света кдји је био човекова слава! Та су-

протност двају искустава, а обају истинитих, јест РАСЦЕП. Откуд та супротност? Откуд тај расцеп?

У самом искуству је расцеп и управо он је мишљењу и узрок, и повод, и разлог, и извор!

Но, мишљење само може да мисли, а не може и да реши; не може да доспе у оно решење које би било смирење, којим би нестало противречности. А не може да не мисли! Очигледно је да се до смирења и решења нед олази мишљењем: „*задатак је смјешни људски судба — људски живот сновиђење страшно!*“ (ЛМ, П, 3—4).

Напротив, уместо решења, мишљење је праћено и везано жалосћу, јер је мишљењем — а заправо свешћу о расцепљеном искуству којем је мишљење неодолива потреба — човек доспео у жалост, а не у решење (ЛМ, П, 11—20) . . . „*те се трза бадава из ланца — да за собом проникне мрачности*“ (ЛМ, П, 19—20).

Човек се сећа — сећа се своје славе, свог сјаја и значаја какав може да има само у мистерији (свечаности, светковини, празнику као што је Небеско царство или Литургија) —, а у самом свету у којем живи не може ничим да докаже тај свој значај, јер у свету ништа не сведочи о човековом сјају, слави и значају, мада човека управо тај свет подсећа на славу! (Човек нема значаја у земаљском царству, па зато Богородица — у народној песми *Пропаст царства српскога* — поручује кнезу Лазару да се определи за Небеско царство, јер само тамо може имати онај значај и славу коју људи иначе траже у земаљским или историјским подвизима какав је, на пример, рат, борба за моћ). Кад год покуша да се увери у своју славу и значај (у смицао свог постојања), човеку докази измичу.

„Ал' његови снови и сјећања
Крију му се јако од погледа,
 (од погледа усмереног у свет —
 крију се слике којима се сећа Неба, мистерије)
Бјеже хитро у мрачним врстама
 (у мрачним редовима или стиховима)
У летопис опширни ВЈЕЧНОСТИ“;

ЛМ, П, 13—16

Тако слава човекова, значај који он има као сушто, сама његова суштина — то не може бити записано у неком летопису световном или историјском него само „у летопис опширни вјечности“ (ЛМ, П, 16). Историјском, земаљском летопису се пише „време смрти“, пишу се „мученија времена“ (ЛМ, П, 116) и све што се збива „у временом и бурном жилишту“ (ЛМ, П, 91), јер се човекова суштина ни не потврђује једино делима о којима пише историја, него тајнама срца у „летопису вјечности“. Тако каже и Христос апостолима кад су дошли да му се похвале како чине чуда и како им се (апостолима) на помен Његовог Имена чак и демони у овом свету покорвају. А Исус им одговара:

„. . . гледао сам Сатану како је пао с Неба: као муња! . . . Али немојте да се радујете томе што вам се (зли) духови покорвају, него се радујте што су ваша имена записана на небесима“ Лука, 10, 17—20), одакле су Сатана и демони прогнани.

Дакле, нема тога подвига у свету којем би човек требало да се радује узимајући тај подвиг као доказ свог значаја, славе, суштине! Чак ни подвиг којим се доказује човекова власт над Сатаном (кроз саму човекову слободу коју Христос открива људима као њихову моћ над Злом) — ни тај подвиг не показује човекову суштину. Јер ни слобода као надмоћ над самим Злом, чак ни „јунаштво као цар Зла свакојега“ (па и надмоћ над Сатаном, *Горски вијенац*, 605) — ни то није сама суштина човека. Суштина је записана у Небу, у „љетопису вјечности“, те само тамо — а не у времену (историји) — се та истина показује. Показати човеку његову суштину као његову славу — то може само Небеско царство Литургије.

Људска суштина се, дакле, не показује, не доказује ни не остварује његовом надмоћи — чак ни над Злом (Сатаном) —, него тек оним што је „у летопис вјечности“ записано! Чак, дакле, ни самом слободом човека, јер та слобода је, видећемо, управо доказ оног расцепа који човека растужује. Слобода је једина човекова моћ у немоћи која је сам расцеп, у расцепу који је немоћ.

Супротност двају искустава, обају необоривих и несумњивих, изазива у човеку тугу, жалост. Кад се човек не би сећао своје „прве (првобитне, суштинске, само суштом човеку својствене) славе, он уопште не би био тужан у свету. Али га тужним чини управо — не сам свет, него — то што се у овом свету сећа те своје славе! Дакле, и туга потиче из РАСЦЕПА искуства, из супротности двају искустава, једног о свету (телесном) и другог о Небеском царству. И како сећањем не може ни да доспе у оно чега се сећа (јер мистерија Литургијска настаје без посредства и помоћи искуства о њој), ни да објасни и докаже постојање оног чега се сећа, то му само духовно искуство „помаже“ (или заиста помаже?) тек толико колико да буде тужан:

„Само што му тамнијем проласком

(проласком тог сећања, искуства)

Траг ЖАЛОСТИ НА ДУШУ ОСТАВЕ“, (ЛМ, II, 18—19)

а ништа му (та сећања) не помажу да и доспе у оно чега се сећа. И то је мука — слична Танталовој или Сизифовој, мука сећања и узалудна мука мишљења да превазиђе, реши и смири супротност изазвану расцепом искуства. Тај расцеп чини човека распетим, као на крсту:

„Крст носити вама је суђено!“ (*Горски в.*, 2348)

Човеку се Небеско царство — сећање на славу, у духовном искуству — стално предочава као „воће слатко“ (ГВ, 2350), а то исто воће је недохвативо, јер је недоступно сећању, искуству, па ни слобода — којом човек користи искуство као пројект за чин (акцију, поступак, понашање) — нема никакве моћи да то „воће“ дохвати. Просто зато што то „воће“ — а заправо мистерија васкрсења (ГВ, 2351) — није остварење некаквог човековог искуства о њему!

(Дух није духовно искуство, чак ни потенцијално, јер могућност појаве духа, обнове мистерије, не почива у искуству као сећању на претходну мистерију. Ми смо већ говорили о неким битним својствима мистерије, у овоме напису).

Из искуства *Луче Микрокозма* — а то искуство је ипак о пеничкој уобличености литургијског искуства исихаста — говори и монах исихаст Игумани Стефан у *Горском вијенцу*. И он говори о ономе што ми називамо расцепом искуства и распетошћу душе човека на томе расцепу:

„Што је човјек? а мора бит човјек.“ (ГВ, 2329).

Наиме, у свету је, а није објаснив овим светом! Овде је, а није овде настао, него је бачен овамо (управо тако! ЛМ, П, 7 и 21). Сећа се Неба, а тамо не може доспети: не може сећањем и слободом! Земља му показује једну слику његове суштине, али га вара! (ГВ 2331), а он ипак види да за њега, за његову суштину, није земља, него Небеско царство по Косовском одредењу. ГВ, 2331). И то је стални расцеп, својствен самом искуству човековом, тако да расцеп чини саму СУШТИНУ тога искуства. Јер да није тога расцепа, не би била могућа мисао — која је управо о искуству и управо расцепом омогућена, оним истим расцепом које човека баца у жалост! Мисао је КОЛЕБАЊЕ. Она је суштински КОЛЕБАЊЕ, па се просто чудимо како је икоме (а баш Хегелу је то) пало на памет да се мишљу може доспети до неког Апсолута, поготово Апсолута као извесности, смирености, знања! Никаквим развојем мисао не може изменити своју суштину која је у колебању, расцепу: да ли је човек нешто сјајно и славно, или, напротив, нешто ништавно и бесмислено? Да ли је он оно чега се — „под влијањем Тајнога Промисла“ (под утицајем, ЛМ, П, 10) — сећа, или је, напротив, оно што види на земљи, у свету? вара ли га сећање (духовно искуство) или га, напротив, вара Земља (ГВ, 2330) тј. телесно (и провериво) искуство о Земљи?

Кант каже да га поглед на Небо, на небески свод, одржава у вери да је човек нешто изузетно значајно, да је бесмртан и слободан, јер постоји Бог по којем је човек бесмртан (иначе не би имало смисла ни да постоји свет, ни да Бог постоји, ни да човек у Њега верује). Али Његош, гледајући и само Небо, изражава само колебање, а не веру. Јер никакав поглед на свет, па и на створено небо, не одржава човекову веру: она не настаје из погледа на створени свет!

Колико сам и колико пута
Свод плаветни неба свештенога
Бриљантним засијан сјеменом
(звездама)
Заклињао душом запаљеном
(распетом душом)
Да ми свету открије таину:
(тајну човекове суштине)
Да ли га је Творац украсио
Велику му књигу отворио,
Да твар СЛАВИ Творца и блаженство,
(човеково блаженство)
Ил' да човјек на ње листу чита
НИШТАВИЛО прекомјерно своје?

(ЛМ, П, 51—60).

Сведочанство о томе расцепу искуства — и о томе да је Његош свестан тога расцепа као саме суштине људског искуства — можемо наводити мноштво, не само из Његошеве поезије (нарочито из монолога Владике Данила, Игумана Стефана, Игумана Теодосија, дакле, све самих монаха који говоре из искуства литургијског), него и из раније црквене књижевности Срба, још од Светога Саве, а и осталих православних култура.

Већ смо поменули да је велики руски књижевник, Његошев савременик, Гогољ писао *Разматрање Божанствене литургије*. Гогољ је то своје дело сматрао важнијим од читаве своје књижевне делатности, јер је сматрао да је књижевност, додуше, ближа људским моћима, али зато мање значајна него мистерија, Литургија. Па и Гогољ то пише из руске православне традиције, из предања које је свето. Цело Гогољево дело приказује беду човека, а он ипак носи у себи — и то само из искуства литургијског! — неку слику славе човекове. Опет, људско искуство као расцеп и колебање. Сведочанства иста, а карактеристична за православно Предање.

Колико је та слика о човеку противна епској слици (јуначких песама), довољно је указати на онај монолог Игумана (монаха исихаста) Стефана у *Горском вијенцу*:

Човек хоће да ратује и да ратом и ратном славом докаже своју славу и величину, у свету који, по свој суштини, и није ништа друго до рат: „Свијет је овај тиран тиранину“ (чак и тиранину! ГВ, 2499). И баш у томе свету, у којем човек очекује да ће моћи бити прослављен, јунаштвом, дешава му се да буде приказан као — мајмун! У томе свету, јер свет је по својој природи такав,

„Све се човјек БРУКА СА ЧОВЈЕКОМ —
Гледа МАЈМУН СЕБЕ у зрцало!“ (ГВ, 2519—2520).

Како може човек (овде игуман, монах) да буде тако незадовољан и светом, и ситуацијом човека у свету, и сликом коју добија о човеку кад тражи да та слика буде световна? (Наиме, световна слика човека је мајмун! „Јер што бива синовима људским, то бива и стоци, једнако им бива“, каже *Књига Проповедникова*, 3, 19). А човек-монах је незадовољан светом зато што свет посматра са једног становишта много вишег од световног, зато што — гледајући свет — сећа се Неба и, посебно, своје славе, могуће само у Небу! (То Небо је Литургија: Небеска и земаљска).

6. Човеково искуство — о којем размишља, па се тако сналази и покушава да себе одреди — расцепљено је на две врсте искуства: световно и НАДСВЕТОВНО (трансцендентално, јер је о трансценденцији, о превазилажењу света). Да није тога расцепа, човек не би могао мислити, нити би био сушто „које мисли“ (*homo cogitans*), па према томе ни сушто које говори. Не би било ни човека ни философије. Основно, дакле, у човека није ни то што мисли, ни то што говори, него то што му је искуство расцепљено. Основно је КРСТ,

као расцеп својствен људској души. (И кад би човек био само искуство, а не и мистерија, вера би морала да буде само култ крста, распећа!) Но, још платонисти су душу човека описали као расцеп изазван сећањем, те онда као тежњу човека да — баш зато што је у расцепу — доспе до визије Једног као Добра у којем неће бити расцепа. То је за човека дух. Тај дух је јединство у којем нема расцепа.

(Али расцепа нема не само у духу мистеријском, него ни у духу магијском, те је овај други зато опасан мамац који човека наводи на то да се „причести“ Сатаном и да жули на Светога Духа).

Световно (телесно) искуство човек може да стиче и проверава телесно, без превазилажења. Но ма колико то искуство било — да кроз историју нарасте до огромних сазнања, као искуство о макрокосмосу и микрокосмосу, о васиони и о субатомском свету — тим искуством човек никад не може себе (своју распетост) превазићи, јер расцеп је изазван управо духовним искуством! Телесно искуство о свету има и стока. Али у њеном искуству нема расцепа, па онда нема ни мишљења, ни слободе, јер стока нема духовног искуства (па ни магијског, ни Греха!).

Човек има моћ — а та моћ је слобода — да одлучи о свим поступцима помоћу којих ће да провери своје представе о свету, тако да су сва човекова световна искуства заправо искуства (а да он тога није ни свестан) о његовој слободи. Али ни тим искуствима, ни слободом он не доспева у дух, јер дух није посредован искуством ни доступан људској слободи. А духовно искуство се проверава и његов расцеп превазилази — само духом! Јер само дух може да докаже истинитост духовног искуства!

Ми ћемо сва ближа разматрања о разлици и својствима искуства световног и искуства надсветовног (духовног) за сада оставити да нас то не би одвело предалеко од разматрања саме мистерије као трансценденције (превазилажења) човека.

7. Из тога распеца, својственог само духовном искуству, је могућ само један излаз: да се преобрази сам свет у којем живимо, па и сами ми као телесни сушти (постојећи) да се преобразимо. Та преображеност и озареност света долази од нестворене Таворске светлости Христове. О томе лепо пише о. Александар Шмеман у књизи *За живот света*: као што се преображава сама стихија („материја“) воде, уља, вина, хлеба, жита, дима (од тамјана), земље коју свештеник прелива вином итд.; као што се преображава сам лик човеков, да буде икона Божија.

Јер дух није, како то и Шмеман истиче, нека супстанција одвојена од света, него је он управо исто што и преображеност света и његове стихије, преображеност којом свет више није „тиран тиранину, а камоли души благородној“, него литургијска (мистеријска) појава самог Бога у свету (епифанија).

То је она иста преображеност коју је Христос открио као прожимање самог света и телесности светлошћу Божанском (у Преображењу), коју и славе исихасти својом радосном аскезом као нестворену Енергију Бога. То је она иста преображеност која се збива и у Евхаристији, основној тајни духа. Ту се показује да дух

није неки „други свет“, него **ПРЕОБРАЖЕЊЕ** света којим (преображењем) свет више није „овај свет“, него Црква, Небеско царство, превазиђеност света у којој је и сам човек превазиђен, па је превазиђен и његов расцеп. Тада знак човека више није само кенотични крст, него и васкрсење. (Наиме, до Христа, крст је био знак пораза и понижења човека. А Христос је тај знак преобразио у знак победе, славе и части, учинио га **ЧАСНИМ КРСТОМ** православним!)

8. Већ самом својом природом — душом која је расцеп искуства (јер душа човекова је сећање на дух) — човек се сећа духа, без обзира на то да ли је тога сећања свестан или не. Јер човек не мора бити свестан да је баш дух то чега се он сећа кад то сећање супротставља виђеном свету (визији света). Али може да буде свестан, самом слободом којом проверава своје представе о свету. Ако не проверава, може му се чинити да он сећањем на дух чува у себи сећање на свет (овај, непреобразени). Али чим слободом приступи вишој провери, он ће се лако уверити да у његовим духовним искуствима нема ничег од сећања на овај свет, тј. на поступке и слободу којом одлучује о својим телесним поступцима у телесном свету. Дакле, постаје свестан да се сећањем на дух сећа нечег што је другачије од света, мада не мора још ни тада знати да је тај дух исто што и превазилажење света...

Значајно је при свему томе да је самој природи човековој својствено то сећање (духовно искуство). Чак и Сатана се сећа Неба које је коначно изгубио. Према томе, духовно искуство не сведочи ни о каквој анђеоској или безгрешној природи човека. Човек је тако створен да се сећа и зато се сећа, спонтано, без икакве Божанске интервенције. Сећа се самом својом природом која је душа. Она је сећање на дух.

Исто тако је природан — људској природи створеног суштог — расцеп искуства. Исто тако је природна и жалост због недохвативости духовне сфере, због немогућности човека да сам дохвати и створи атмосферу и царство празника, свечаности (Евхаристије, Литургије, Небеског царства).

Исто тако је природно и мишљење: омогућено (аутоматски) самим расцепом.

Природно (нужношћу логике) се јавља и све оно што је самим расцепом подразумевано: мишљење итд.

Кад кажемо природно, онда тиме мислимо да све то настаје и без непосредног утицаја Христа, самом створеном човековом природом, а коју Христос не мења, јер је — како и Символ вере каже — све кроз Њега постало што је постало, па и људска природа. Христос не мења саму суштину своје творевине.

Том створеном, кроз Христа насталом, природом човек се и сећа духа, мада нејасно, тако да му се „снови и сјећања крију јако од погледа“ и беже (ЛМ, II, 13—20).

Шта онда Христос открива човеку? До које и какве свести доводи човека Христос (Логос)? Шта човек не може без Христа? Шта је Христос човеку осветлио и тако га од силе мрака спасао?

Христос је тај Логос, „опширни Летопис вјечности“ (ЛМ, II, 16) у који „бјеже... човјекови снови и сјећања“. Човек је у мраку све

до доласка Христа, тог „дивног видјенија“, тог „Сунца Правде“ вечне. Само је Христов „свијетли поглед“ пред којим су „уплашене мраке ишчезнуле“ (ЛМ, VI, 261—280).

VII. ЛОГОС И ЛИТУРГИЈА

1. Са хришћанством је човеку откривено да је највиша тајна у Литургији. У њој је садржано и откривено све, па и Откровење о Греху (Паду). Хришћанство, посебно Православље, је делотворни Литургизам, а не апстрактни библизам. И Библија је света Литургијом: она је схватива само уколико схватимо ЛИТУРГИЈСКИ завет Библије. Зато Христос и јест средишна Личност и појава Библије. Битно у појави Христа и Откровењу које је Он собом донео људима је ЛИТУРГИЈА. Христос је Спаситељ зато што је Христос Свемогући Литург. А то значи: Свештеник у обреду у којем је Он и Жртва, и Жртвоприносиатељ. *Логос је Литургија.*

Све што Христос чини је Литургијски. Све Његово — од Благовести и рођења до смрти, Васкрсења, Вазнесења и Педесетнице — је Литургија. При томе Литургија није само целина свега од појаве Светог Духа на Благовести до појаве Светог Духа о Педесетници (Светој Тројици), него је сваки и појединачни чин Христов Литургија, целина. Јер Он је неделиви Логос.

Ако поставимо питање шта је то људски Пад, онда нам на то питање неће дати одговор Библија (познати опис Прародитељског Греха у Рају, у *Књизи Постања*), него тек Литургија, на коју нас — да потражимо решење — упућује и сама Библија. И шта је Спасење — наравно, од Падеа и Греха — открива нам и даје тек Литургија. (На то нас упућује и Библија).

Има много покушаја да се докаже јеретичност или антицрквеност схватања овог или оног песника или философа у погледу Пада и Спасења, па се онда — рецимо, против Његоша или против Милтона итд. — позива као сведок Библија. Но, да ли је овај или онај песник (рецимо, Данте, Милтон, Гете, Његош, Достојевски итд.) промашио и нехришћански пришао питању о Паду — то сазнајемо тек кад схватање песника (или философа, или неког црквеног учитеља) упоредимо са оним што нам каже ЛИТУРГИЈА, јер ЛИТУРГИЈА је меродавна суштина и саме Библије.

Тајна хришћанства, сама његова неисцрпна суштина је у Литургији.

Наравно да је ту стално присутна опасност да Литургија буде схваћена формално као формални обред, па уз то још и као обред магијски. Тако настаје обредни формализам: свештеници су вршитељи обреда, чувари једне форме; хришћанство се збива кад се „практикује“ као обред; хришћани су тада они који „практикују“ обред, *les pratiquants*, како то кажу Французи кад говоре о људима који живе црквеним животом; хришћанство се своди на клерикализам, збива се само у недељу пре подне итд.

Ако има тешкоћа у схватању хришћанства, те тешкоће су управо у схватању Литургије. Мисао о хришћанству је мисао о Литур-

гији. Хришћански живот је Литургија која траје — не само у недељу или празником пре подне у цркви, него — непрекидно, а сам недељни обред је *чувар и освешћење Литургије*, појава свести о Литургији и чување те свести. А сама Литургија је непрекидна Литургија, непрекидно приношење жртве покајања, у непрекидној Исусовој молитви, као непрекидном Исусовом чинодејствовању. Оно што се пак назива Литургијом у ужем смислу те речи — светом божанственом Литургијом која се, од времена светих Апостола, па затим по светом Јовану Златоустом и светом Василију Великом служи непрекидно у свим православним црквама — је појава Логоса као СВЕСТИ о вечној Литургији. Сама пак непрекидна Литургија може бити и несвесна. И јесте несвесна, као дисање и живот што су несвесни! Уосталом, сама основа Литургије је *Небеска вечна Литургија*, а ње човек не само да није свестан, него је не може бити свестан: да би је био свестан, мора се до ње уздићи, као песник у *Лучи Микроkozма*, да би тој Литургији присуствовао и у њој се причестио као и анђели. Но да би тој Литургији присуствовао, човек мора, да би се уздигао, пре свега знати да је пао и зашто је пао. *Свест о паду је покајање*. Оно је та жртва. Предуслов уздизања.

У чему се састоји Литургија? Против чега је устао и о шта се огрешио човек кад се огрешио о Литургију?

Литургија је — слављење битија.

Кад Бог, као у *Књизи Постања*, после сваког чина стварања, сваког дана стварања каже: „Добро је, и видје Бог да је добро, и благослови Бог“ (благослови то што је створио, па најзад и самог човека и његово земно плођење и потомство), онда је то космичка Литургија. Она је *хвалење битија (постојања) слављење битија, благосиљање битија*. Најзад, ако битије значи постојање, а постојање је постојање само оног што је Богом створено (из Ничега, с обзиром да изван битија, сем Бога, нема Ничег из чега би битије настало), природно је да се постојање (битије) заснива и настаје из воље Бога да битије настане, те је природно да Бог битије благосиља. Тако нема битија без литургије коју, као Творац, служи сам Бог. Стварање и Литургија су не само истовремени, него истоветни. Творац је Литург. Кад не би био Литург, тј. кад не би осећао *радост битија*, не би било битија! Бог је стварао — не нужношћу своје Апсолутне моћи и свог Апсолутног знања, појмовима »ante rem« (пре ствари, као пројектима), него — тиме што се радовао битију и што се радује битију. Стварао је, дакле, Литургију, јер Литургија је Божија *радост стварања, задовољство постојањем (битијем) створеног*. *Литургија је тај ЛОГОС „кроз којег је постало све што је постало“*, те ми Литургијом увек славимо само настајање битија!

У Литургији се, дакле, слави Бог — не као моћ, него — као *радост стварања, као дивљење суштима и благосиљање суштих (постојећих, свега створеног, постојећег)*. Литургија, дакле, није неки формални „обред“ (у нововековном а и старом магијском значењу), него тајна стварања, настајања и радовања због присуства самог Бога као Енергије стваралачке. Бог је Творац на тај начин што је Логос Литург, па и човек може бити сличан Богу само Логосом, у Литургији, тј. радовањем и слављењем битија, хвалењем Бога као Творца који се створеном радује, као Логос Велике Радости, као Дух неувениве Лепоте и као Отац вечне Светлости.

Тако је и суштина поруке коју човечанству даје Библија дата у Литургији: Библија је књига литургијска и само по томе је она Свето Писмо. Библијски Бог може бити схваћен само литургијски.

Кад Бог не би био Исконски Литург (а стварање је Литургија), битије (свет, све што постоји) не би имало смисла, јер смисао нечег настаје само *радовањем, хвалењем, благосиљањем*, а и ми онда можемо смисао нечег и неког суштог осетити само ако постојање тога суштог благосиљамо, ако му се радујемо, ако његово битије (постојање) сматрам Добром или у складу са самим Добром.

Ту моћ осмишљавања суштог, моћ да сазнамо и увидимо смисао телос) нечега или, што је исто, да доносимо о нечему телеолошки суд, приписује Кант осећању: оно је посебно моћ човекова да доноси телеолошке судове за које су неспособне остале две моћи људске душе: искуство као сазнање света, са мишљењем, и слобода као моћ одлуке. Тако Кант у *Критици моћи суђења* (тј. вредновања, доношења вредносних судова).

Тај Литургијски карактер божанског стварања је у Старом завету само наговештен, али је у Новом завету коначно откривен као сама суштина божанског стварања, те је онда људима омогућено да накнадно, из новог искуства новозаветног, схвате у Старом завету и оне поруке које раније нису схватили, тј. у којима раније нису схватили литургијску суштину.

(Ми све ово говоримо да бисмо показали како је Грех настао као зула на литургијско присуство Бога у космосу и на човекову боголикост).

2. Основна карактеристика Христа, Сина Божијег је у томе што је Он Ваплоћени Литург: Врховни Свештеник, и то Литургије Небеске, Вечне, према којој је наша земаљска Литургија паралелна, њоме омогућена, тако да је земаљска Литургија могућа само као *gesacratulatio* — сажимање Небеске. Ми на земљи служимо исту Литургију коју нам је открио сам Логос Литургије, Христос.

И управо тај и такав Христос, Литург, је Творац света:

„У почетку беше Слово (Логос) Божије и то Слово (Логос) беше у Бога, и Бог беше Слово (Логос). У самом почетку беше Слово у Бога. И све је кроз њега (Слово, Логос) постало и ништа што је постало није постало без Њега (Слова, Логоса).“, каже се у *Јовановом Еванђељу*, 1, 1—3.

Исто се то онда понавља и у *Символу вере*, о Христу: „...Им же всја биша“, „кроз кога је све постало“ (чл. 2).

На Богородичине празнике (Рођења, Благовести и Успења) чита се (као, паримија) текст из *Књиге Прича Соломонових*, 8, 22—9, 11 и текст из *Књиге Премудрости Соломонове*, 9, 1—11. У оба та старозаветна текста се говори о Премудрости Логоса, како се она Мудрост самог Сина Божијег, Христа) радује стварању. Та Мудрост Бога каже: „...моја су радост деца човекова!“ и „била сам (Мудрост ства-

ралачка) градитељ, била у радости, из дана у дан стварања, играјући пред Оцем сво време!“.

На то се онда граде литургијске химне, да током столећа литургијског живота обогаћује Литургију све наглашенијим радовањима Богу као Творцу ЛИТУРГУ.

Литург је сам Христос. Али то не би било значајно кад исти Христос, који је Литург, не би био и Творац, кроз кога је постало све што је постало!

Природно, да онда ни Бог ни Литургија не могу бити схваћени као апокалиптичка претња створеном свету, као нека опасност која се наднела над светом, јер у тој Литургији је живот света и светлост света, па кад се каже да је

„у Слову (Логосу) живот, и живот беше светлост за људе, и светлост сија у тами“ *Јован Ев.*, 1, 4—5),

онда је то Слово Литургије, сам Христос као Литург.

Ми сад овде нећемо наводити мноштво библијских текстова о Христу као Литургу и Творцу. Довољно је само да подсетимо на Грех: то је напад на Литургију, на литургијски карактер стварања света, на Литургију као одобравање битија. Ко не слави Тројицу у Литургији, тај не одобрава битије, тај не жели да се радује...

Јер суштинско о Христу је да је он Литург, Логос радости. И кроз умирање на Крсту, Он се радује. А Његово Васкрсење означава ненарушивост Радости Божанске, не само у Тројици, него и у космосу, у Цркви.

3. Литургијско схватање Христа као Бога који је стварао свет изражено је и у српској народној песми из збирке Вука Караџића:

Рођење Христово

Ода шта се потресе
Ведро небо и земља?
— Роди Света Пречиста
Христа БОГА нашега
Који нам је створио
Ведро небо и земљу
И нас грешне на земљи.
Што је вере у Бога,
Све ће доћи пред Бога!

Значајно је у тој песми што она изражава сам основни догмат Православља: Христос кога је Богородица родила је Бог који је пре тога створио свет, па и нас људе и, наравно, саму Богородицу која ће га родити. „Парадокс“ Православља — како би то сматрали који иначе воле да говоре о „парадоксу“ вере у философији егзистенције) — није у томе што је Христос васкрснуо, јер то је нормално ако је он Бог, тј. Богочовек. „Парадокс“ свих парадокса, основ свега, па и Васкрсења је у томе што је Христос Бог, Творац света! Управо је та Личност, тај Богочовек кога је родила Богородица Марија. Наравно, природа се потресла кад се родио Христос, исто онако као и у *Лучи Микроkozма*:

Гле дивнога сада видјенија:
Сунце правде и ЗЕМЉУ огрија,
Храм се мрачни засја заточниках,
Робовима олакшаше ланци!
Син достојни Оца Превјечнога
Обука се у человјечество!

Од Твога су свјетлога погледа
(погледа Христовог)

Уплашене мраке ишчезнуле;

Воскрсењем смрт си поразио,
Небо Твојом хвалом одјекује,
(Анђели хвале Христа у Небеској Литургији)

Земља слави свога Спаситеља!
(у земној Литургији!)

Луча М., VI, 261—280
(цитирано на прескок)

Исто то дубоко схватање Бога као Литурга је изражено и у народној песми (иста Вукова збирка народних песама):

211. Молитва

Спаси, Боже Господе,
Спаси грешне душице,
На престолу Христовом,
Гдино Божји анђели
ЛИТУРГИЈУ појају,
(Небеску Литургију)
Божје Слово слушају

Литургију са самим Богом служе и ангели. То је Небеска Литургија коју наша земаљска Литургија одсликава, прати и поје исто онако како и икона слави лик Христа. И у *Лучи Микрокозма* је Небеско царство насликано и опевано као Небеска Литургија.

4. Слављење битија (заједно с тим и хвалење Творца који је битије створио као постојећа, сушта „бића“ и ствари) није тек неки естетички — или поетски или уметнички или религиозни — додатак битију као његов украс. Битије не би било могуће кад не би било створено радошћу Творца да ствара, ако не би било одобравано радовањем битију. Битије не би било могуће ако онај ко има моћ да уништава — а ту моћ, са самим знањем и слободом, има човек — не би будно стражарио над том својом моћи и односио се према њој као Греху! (Не као према моћи која доказује човека, него као према човековом Греху којим битије може да буде уништено!). Битије не би било могуће кад човек не би био сличан Творцу својим — бо-голиким и богоугодним — радовањем битију, слављењем битија, хвалењем битија, химнама.

То је било схваћено пре Христа: не само у Старом завету, него и у мистеријским наговештајима и слутњама древних Хелена и

одних хеленских философа који су својом мишљу осветљавали и својом свешћу били свесни — не магијског, него — мистеријског искуства. Ти Философи су: Ксенофан, Парменид, Сократ, Платон, па онда платонисти све до Плотина, док тај платонизам није уступио пред новом (неупоредиво вишом) мишљу хришћанства, углавном платонски мислећих грчких црквених отаца Александрије и Византије.

У тој мисли је битије не само опевано, него је схваћено и то да је битије толико условљено хвалењем (литургијским слављењем), да су битије само по себи и хвалење битија истоветни: човек постоји на тај начин што је битијем задовољан, што битије одобрава! Тако је исто бити и битије одобрвати. Исто то каже и Парменид (540—480 г. пре Христа). Он је био песник, те његова најчешће навођена изрека, која представља мото целокупне светске историје философије до дана данашњег, је заправо стих из једне његове поеме. Тај стих гласи:

TO GAR AUTO NOEIN ESTIN TE KAI EINAI

Ми тај стих преводимо овако:

Дивити се битију (постојању) исто је што и само битије.

или:

Исто је бити и то са дивљењем посматрати.

или:

Исто је бити и уздићи се до духа који то „бити“ (битије) посматра са дивљењем.

Објаснићемо и зашто Парменидову реч noein преводимо са: *дивити се, са дивљењем посматрати, уздићи се до духа који је дивљење*. Хајдегер је први после Канта покушао да Канта објасни — не позитивистичким приступом, тачним препричавањем, „снимком“ или резимеом, него — превазилазећи га. Или тачније: први који је доказивао да се схватање постиже само превазилажењем предмета који желимо да само „схватимо“. Да ли је то Хајдегер и постигао, то ћемо сад оставити по страни. Али је тачно то о превазилажењу. Управо на тај начин је Православље успело да потомству и човечанству прикаже платонизам у правом светлу и да га објасни: платонски мислећим хришћанством које је изнад платонизма. На исти начин је пре тога платонизам приступио Пармениду, те отуд тек у платонизму, посебно у Плотина, можемо наћи право објашњење и значење речи noein из наведеног Пармениновог стиха: читаво Платиново дело је, слободно се може рећи, оцртано настојањем Плотина да објасни праву садржину и праву природу оног збивања на које је мислио и Парменид кад је рекао да је noein исто што и бити (исто што и битије).

Ми смо већ довољно указали на платонско значење речи „нус“ (нус, ноин), на платонско схватање духа (или ума, у старом црквенословенском значењу). Зато је доста да сад кажемо само оволико: кад „ноин“ Пармениново преводимо са „дивити се“, „са дивљењем посматрати“, „уздићи се до духа који је задивљено посматрање“, који је посматрање самих

идеја, тј. суштих (битија) као ЛЕПОТЕ... , онда преводимо платонски,

а кад се то „ноин“ — као у читавој западној философској традицији до данас — преводи са „мислити“, онда је то један од основних знакова и чак разлога да платонизма у западној философској мисли нема!

Ако „ноин“ значи мислити, те ако је бити исто што и мислити, битије исто што и мишљење, онда је битије исто што и небитије, јер мишљење је — како то лепо објашњава Хегел — НЕГАЦИЈА!

5. У томе „ноин“ (нус итд.) се ради о ОСЕЋАЊУ битија, а не о МИШЉЕЊУ.

Пишући о Апсурду и самоубиству...

у књизи *Мит о Сизифу*, издање В. Маслеша, Сарајево, 1961, (превод Неркеза Смаилагића)

... Албер Ками каже:

„Слиједеће странице обрађују апсурдну ОСЈЕЋАЈНОСТ... а не апсурдну ФИЛОСОФИЈУ... апсурд је досад узиман као закључак, а у овоме огледу се посматра као полазна тачка...“ (стр. 11, речи „осјећајност“ и „философија“ подвукао ЖВ).

Наиме, као предмет мишљења, апсурд се јавља пре мишљења и пре философије. Ова га затиче као предмет већ дат. Тај предмет је, свакако, искуство апсурда, и то искуство које је осећање на осећање апсурда. Другачије не може ни бити. Ослобођен навика и философских шема, препуштајући се унутрашњој својој истини, Ками говори управо што и треба. Апсурд није плод мишљења, него једног осећања, и то негативног осећања за које ћемо видети да је Грех: битије као небитије, дато као такво (као небитије) у једном искуству, конкретно у магијском... (Још не у самој магији, него тек у магијском искуству!)

Јер, каже Ками, апсурд је духовно зло, а овај оглед о апсурду је

„опис једног духовног зла у његовом чистом стању... и никаква метафизика и никакво увјерење нису у тај опис уpletени“ (стр. 11).

За наше схватање битија — као истоветности битија са радовањем битија, са осећањем које битију даје смисао (на супрот апсурду) — веома је значајно што каже Ками, говорећи о апсурду као Злу, говорећи као песник, на исти начин као и Бодлер у *Цветовима Зла*: Зло је духовна болест неодобравања битија, па било осећањем апсурда (Ками) или пакленим осећањем досаде, унинија (Бодлер). Јер ако је битије апсурдно, онда је апсурдно (или празно, лишено смисла, досадно, безвредно) само зато што га тако ОСЕЋАМО: других доказа — за смисао или апсурд нечег — нема нити може бити. Телеолошки судови су судови („вредносни“, да „вриједи или не живјети“, стр. 15)

које је само моћ *ОСЕЋАЊА* (по Канту) у стању да доноси. То осећање је платонско „ноин“.

Ками је осетио да се у једначини „*бити-мислити*“ (у западном, неплатонском чак антиплатонском и антихришћанском превођењу Парменидовога стиха) крије — не неко онтолошко философско питање, него — сама судбина!

„Постоји само један доиста озбиљан философски проблем: самоубиство. Одговорити на основно питање философије значи: судити о томе да ли има или нема смисла живјети!“...
„Никада нисам неког видео да је умро због онтолошког доказа. Галилеј је заступао значајну научну истину, али се те истине веома лако одрекао чим је она његов живот довела у опасност... док, напротив, видим да многи људи умиру зато што сматрају да *не вриједи живјети*... као што је многим *смисао* њиховог живота вреднији од самог живота, па се убијају кад виде да тога смисла нема! ... Сmatigрам, дакле, да је најпрече питање о *смислу* живота. А како да се на њ одговори?“ (стр. 15)...

Заиста, како да се одговори, кад није у моћи мишљења, па ни сазнања ни да то питање постави (јер она га затиче, само га постаје свесна), а камоли да на њ одговори.

А тај смисао, то осећање смисла је исто што и само *битије*! Јер „нус“ („ноин“) је оно дивљење из којег извире и смисао оног чему се дивимо. *Дивити се*, наиме, нечему, значи и *осећати смисао* постојања тога чему се дивимо!

Према томе, основно питање човеково није у сазнању битија (у онтологији), него у одобравању или неодобравању битија.

Када би оно „ноин“ значило мишљење или спознају, онда не би било те драматичности у односу човека према битију. Али тај однос није философски, него витални. Или, ако је философски, онда основно питање философије гласи — не шта је битије и каква би морала да буде мисао о њему да би била истоветна с њим, него — да ли вреди живети или не вреди (има ли смисла живети или не), тако да је „*доиста основни философски проблем: самоубиство*“, како каже Ками.

Тек у новије време — и то тек преко песника! — избија у свест европске философије управо оно платонско „ноин“ у којем истоветност са битијем не значи „мислити“ и „спознати“, него управо осећати.

Додуше, „ноин“ може да буде схваћено и као осећање страха које је истоветно са самим битијем; да *бити* буде исто што и *страховати*, бојати се? Ако је реч о таквом осећању — а не о слављењу и хвалењу битија, не о радовању које је литургијско —, онда би заиста сама свест о битију значила исто што и одлуку о самоубиству, а врховно начело које би човек, самим постојањем уважавао, била би смрт, ТАНАТОС. (О томе и Фројд).

Али на томе нивоу изоштрене мисли философија се најзад суочава и са Христом који је, како пасхална химна каже, „*СМРТЋУ СМРТ ПОБЕДИО*“.

6. Немогуће је бити (постојати), а не одобравати битије. Ако човек и каже да не одобрава битије „такво какво оно јест“ (под претпоставком да значење битија сузимо на могућност да буде тумачено „овакво или онакво“), он ипак одобрава само битије: не би иначе живео. Кад живи одобравајући или хвалећи могућност битија (таквог или онаквог), кад живи у нади, он ипак живи од тога што је одобравање живота реално управо колико и сам његов живот. Свака мисао која битије поистовећује с негацијом битија (ма којом то „диалектиком“) лажна је и нелогична, јер заборавља саму чињеницу да је жив онај који мисли и да му се живи, те да евентуално не одобрава битије других, али одобрава сопствено битије. Иначе не би живео!

Зашто Декарт каже: „мислим, дакле јесам“ (тј. мишљење=битије)? Управо зато што је било могуће рећи и „мислим, дакле, нисам, не постојим“! Јер мишљење је дефинисање, а свака дефиниција или мисаоно одређење је негација: *omnis determinatio est negatio!* У могућем избору, Декарт се опредељује за друго схватање. Није у наведеној Декартовој изреци битна мисао, него *опредељење* по једном осећању. А мишљење је негација битија зато што мишљење сврстава (генерализује, апсолутизује) и на тај начин негира сушто као појединачност, а афирмише врсту, род, Апсолут. Јер битије је битије (постојање) — не врсте, рода, Апсолута, који су апстракције, чисти, непостојећи појмови, него — појединачних сушних. Када Декарт каже „мислим, дакле, постојим“, онда је тиме, чудећи се, констатовао да истина битија није у мишљењу, те да мишљењем ипак није доказано постојање врсте, рода или Апсолута, него суштог: *самог њега*, Декарта! Зато што доказ није у мишљењу, него у очигледности која овај пут — кад је у питању битије — није могла ни мишљењем бити демантована! Јер мишљење није истоветно са битијем, него оно нешто чиме је и само мишљење подређено битију. То нешто је одобравање битија, „*ноин*“.

7. Православље није нека „религија“. Јер у религији се човек, уплашен Злом, „побожно“ односи према неком нарочитом, духовном свету који је одвојен од земаљског, и који треба да нас спасе од земаљског. Православље нема тог дуализма својственог религији, него је однос према самом битију, и то *истоветност* човековог осећања битија са *самим битијем*. Та истоветност је литургизам. Само Православље је Литургија и литургизам. Читава књига шеста романа *Браћа Карамазови* (књига шеста, *Руски монах*, из живота старца Зосима) је слављење баш те истоветности: *бити значи хвалити битије*. Сав отпор Достојевског „Западу“ — тј. не цивилизацији као правној безбедности грађанина, него западној философији и теологисању философском — управо је отпор који православно *хвалење битија* пружа *мишљењу негације* битија, *мишљењу* и *свести* магијског искуства. Старац Зосим стално говори како — чак и без свести, као несвесна Литургија! — *све живо хвали битије*, „*све се Богу моли*“, и да је рај у литургијском *хвалењу битија* и како би рај коначно настао међу људима кад би хвалење битија однело коначну победу над негацијом битија и над мишљу те негације! Јер негацију битија је измислио сам Сатана.

8. *Косовски завет* поставља човеку *Небеско царство* као једини смисао живота и једини достојан начин живљења. Шта је *Небеско царство*?

То је Светотројична и Богочовечанска Литургија. Њу је људима открио Христос и тако омогућио и свесну Литургију људи на земљи. А она је непрекидно творачко хвалење и благосиљање Творца и оног што је створено, радовање створеном. У то хвалење Творца и радовање битију човек може доспети само ако се *УЗДИГНЕ* из света — који је свет Греха, свет негације битија, свет смрти — у Царство које је завичај и искон човека као *Луче Микроkozма*.

Наравно, ако је човек пао и грешан, онда се може уздићи само ако се при томе покајао због оног што га је изгнало из Небеске Литургије. Но, о томе касније. О самом уздизању „узнесењу“ говори прво певање *Луче Микроkozма*. Но већ у томе певању се описује сама суштина Литургије, небеска суштина хвалења битија, оног платонског „нус-а“ који гледа идеје.

То слављење битија предпоставља „деликатну силу вообраза“ (ЛМ, I, 146), тј. уобразиље, надахнутог прозрења. Ту је човек већ на једном узвишењу, на узвишеном месту (на „*свијетлом бријегу*“, I, 150) чијим величанством и сјајем су вид и сва чула „поражени“, пошто чула нису припремљена за такву дивоту, за созерцање битија и творевине као дивоте I, 151—155). Затворивши очи — неприпремљене за ту дивоту — песник може само још да чује. А то што чује може и да поднесе, благотворно је: то је бесмртна музика, сладост небеске хармоније, глас који кроз душу човека струји као електризам (Л. М., I, 155—160). Јер ако човек није припремљен да види Бога на делу, може бар да чује. Уосталом, као *Реч Бог* се и обраћао уху пророка и песника, а за то време био је невидив.

Сада је потребно да сам ангео, од Бога послан песниковој *Лучи* у сусрет, оспособи песника и за само виђење дивоте и савршенства битија, да песник погледа „*у предивна Божја створенија*“ (I, 163—165). Јер човек је могао да гледа свет који је мрачан зато што је мрачно све што је без очију! (I, 166—170). А сада треба да — наравно, *Лучом* — гледа светло битије! И тако се песникова *Луча* уздиже вођена ангелом хранитељем (I, 172—215, 216, 217, 218).

У тој узнесености човековој све је величанствено, сво битије у светлости окупано (I, 225). Та лепота не одговара никаквим појмовима: „*Сва Ти овде гину поњатија!*“ (I, 231), баш како и Кант каже: лепота је свиђање без појимања! Овде, у задивљеном созерцању битија, у Литургији, „*вообрази сами себе гоне*“, развија се уобразиља (стваралачка машта) слободно, сама собом, без појмова и искустава (I, 231...). За Литургију, за слављење битија, човеку је потребно „*крилато мечтање*“ I, 311), да човек засија „*Огњем Створитеља као Искра за Небо створена*“ (I, 321—323), јер она исконска истоветност битија са слављењем битија, оно што је у Платона „*нус*“, гледање самих идеја, то је Литургија којој није равна ни поезија најречитијих смртних песника, јер и најсјајнији смртни поете са самих „*врата Неба у пропаст падају*“ (I, 341—350). А у *Небеско царство* улази само *свештена поезија Литургије* коју је људима открио Логос Христос.

За Литургију је потребно „*крилато мечтање*“ (I, 311), а нема те силе која човеку може да подари то „*крилато мечтање*“ — ако не

подари сам Бог, Дух Свети, чијом милошћу се човек једино и може узнети у сферу Литургије:

„Би ли смјела забуњена душа
Претрћ оков смртне тјелесине
Без свештене воље Створитеља
По простору лећет небесноме,
Тражит прво, блажено жилиште
(завичај *Луче*, њен искон)
Тражит судбу свога паденија?

(тј. у литургијском уздизању)

ЛМ, I, 191—200

Но кад се човек суочи са Духом Негације, са Великим Порица-тељем — како Сатану, Мефиста назива и Гете, у *Фаусту* — он бива парализован, крила маште се склапају и чак отпадају (нестаје стваралачке, активне маште, уобразиље, моћи дивљења и уздизања). Управо та опасност је запретила и песнику кад му је ангел хранитељ показао сатански свет, Ад (I, 281—300). Угледавши тај мрак, песникове очи одједном губе моћ да виде блистави свет битија, губи се „воображеније“ и „крилато мечтање“, јавља се страх од битија уместо дивљења битију и песникова *Луча* је пред поновним падом (I, 301—320). Али песника у томе тренутку спасава ангел хранитељ (чувар) кога је сам Бог, знајући људске слабости, послао. Тако ангел уводи песника у свет Литургије (I, 321—330). Јер свет Литургије је ангелски свет: они саслужују Литургију са Христом, тј. бораве у Небеском царству, у Литургијском „простору“ девет ангелских чинова.

У свом *Расматрању божанствене Литургије* Н. В. Гогољ веома често упоређује Литургију с Небеским царством, поступке свештеника, ђакона и верника са поступцима ангела без којих нема Литургије. Он каже: „*Алилуја*“ и „*Херувимска песма*“ је певање ангела, посебно Херувима. Они су „небеска војска“ Литургије (стр. 58) што нарочито наглашава у поглављу о Великом Входу (стр. 56—62).

9. Цело друго певање *Луче Микроkozма* је приказ Небеске Литургије:

Од стихова 1—90 (ЛМ, II, 1—90) је опис самог литургијског небеског простора и храма, Небеског Јерусалима.

Стихови 91—110 говоре о „ликовима“ (легијама) ангела који, распоређени у кола (хорове), поју славу Бога. Они су „расхорени“ (распевани у хоровима) слаткогласијем (еуфонијом) и певају химне вечите љубави, при чему и сами „*уживају бесмртну насладу*“ (II, 96). Њихова лепота је неописива, а извире из самог њиховог певања лепоти! У њиховој лепоти се огледа „*савршенство самог Створитеља*“ и „*прелестна Божја ПОЕЗИЈА*“ (II, 101—107).

Стихови 121—180 (ЛМ, II, 121—180), речима ангела хранитеља песниковог (Његошевог), описана је сама светиња над светињама Небескога Храма, простор који одговара олтару у земним црквама на-

шим, место где је Његов Престо. Најзад ангел хранитељ каже пенику:

„Сад си, мислим, сасвијем довољан
(задовољан, савршен)

И душа се твоја ободрила“ —

рече мени красни житељ Неба —

„Када Ти је Творац допуштио

Да МУ Престол свијетли погледаш

И прелести Раја СВЕШТЕНОГА“!

(ЛМ, II, 181—186).

Даље је реч о распореду ангела, небеске војске литургијске, и о самој Литургији.

На први поглед као да — у том распореду Литургије — Његош одступа од Небеске хијерархије св. Дионисија Ареопажита, од распореда бестелесних небеских сила у служењу Небеске Литургије. Излази, по *Лучи Микроkozма*, да су Престолу Бога најближи архангели, посебно Михаило и Гаврило — а био је и Сатана, раније као Денница, Lucifer, сабрат лрхангелима Гаврилу и Михаилу (ЛМ, III, 204 и ЛМ, IV, 11 —, а у саму светињу где је Престо улазе архангели као најближа небеска свештена лица). Па ипак Његошев ангел хранитељ — говорећи да припада легионима „Михаила Првопрестолнога“ (ЛМ, II, 196) — каже:

„Над наше се легионе висе

Шест хиљадах колах свијетлијех;

.“ итд.

(ЛМ, II, 201)

Његош зна да су архангели тек у Трећој хијерархији (по Дионисијевој *Небеској хијерархији*), те да су изнад њих још шест, тј. две хијерахије од по три легије, али говори о њима као о светлим колима (светлим хоровима). Наиме, небеске силе чине хорова, певајући и славећи Литургију у хоровима „слаткогласним“ (ЛМ, II, 91—92, 94, 142, 143, 202, 211.) Све је то Његош могао и морао сазнати од свог стрица — исихасте, монаха, архимандрита и владике, светог Петра Цетињског —, јер православни монаси чувају о Небеској Литургији слику Небеске хијерархије како је она приказана још у делу Дионисија Ареопажита *Небеска хијерархија*. То дело је преведено са грчког на српски још у време кнеза Лазара. Превео га је монах исихаст Исаија. (Недавно је о томе преводу изишла и студија проф. др. Ђорђа Трифуновића, са текстом старог и савременог српског књижевног превода.)

Дакле, прве две триаде Небеске хијерархије имају у Његошевој *Лучи М.* својеврсну улогу украса над трећом триадом, архангела и ангела. Тиме је дата посебно значајна улога архангелима као заштитницима средњевековне српске династије и најугледнијих властеоских породица. Али ред Небеске хијерархије и Литургије тиме није поремећен.

10. Овде се Литургија јавља као неки Седми дан, као Одмор, јер се „идеје“ које ствара Бог јављају управо за време анђеоског одмора: ЛМ, II, 231: „Сад ће вријеме бити од одиха“ (одмора), те ангели посматрају и диве се идејама као што се верници на земљи диве фрескама у цркви. Тако ангели схватају чак и време: по ИДЕЈИ времена (ЛМ, II, 241—60) тј. по вечности; као што схватају и „другу прозрачну идеју... свемогућу Поезију Творца“ (ЛМ, II, 261—270), па и трећу, простор, „план небесах“ (ЛМ, II, 271—280).

У Небеској Литургији ангели, „Божији духови“ славе Поезију Бога (тј. стварање које је Поезија, ЛМ, II, 275 и ЛМ, II, 171—180). Све што Бог ствара јест „побједа и весеље Неба“ (ЛМ, II, 288) и

„Сваки вечер“ — хранитељ ми каже —
(каже ангел хранитељ Његошев њему)
„Нове дивне бесмртне идеје
у нашу се сферу свијетљају;
И дан сваки Неба СВЕШТЕНОГА
(Неба литургијског)
Нас честита **НОВИМ** наслађењем,
Нови гласи бесмртне музике
Наша китна поља потресају
Новом **СЛАВОМ ТВОРЦА** могућега“
(моћнога)

ЛМ, II, 291—300.

И у томе се састоји Небеска Литургија. Она је стварање. Ангели славе Бога дивећи се лепоти Божије творевине и лепоти нестворених Енергија Бога. Слављењем учествују у стварању. Ништа више се од њих ни не тражи до да славе битије, да се радују. У тој радости Творцу и свему створеноме је — **РАЈ, НЕБО, НЕБЕСКО ЦАРСТВО.**

И тек кад је видео то, песник ће моћи да схвати и у чему је људски пад, јер

Пад је огрешење о Небеску Литургију.

Онај који је човека навео да се огреши о Небеску Литургију — о слављење битија, о поезију којом човек, дивећи се битију, поистовећује себе са битијем — тај је и кривац човековог Пада.

То је Сатана. У трећем певању *Луче Микроkozма* то се и каже.

Божанско начело, начело литургијско, истовремено и „правило битија“, које Сатана хоће да уништи (ЛМ, IV, 53), гласи: „исто је бити и битију се дивити“, како је то рекао и Парменид у поменутом стиху.

Не дивити се битију, подлећи осећању апсурда (бесмислености битија) — исто је што и подлећи „душегубитељу“, Сатани. Јер осећање апсурда је самоубиствено, а осећање смисла битија је живот и спасење.

11. Ако је Литургија слављење битија, као творевине Бога, савршеног Творца, онда се огрешење о Литургију састоји у одбијању радосног прихватања битија. Грех је одбијање химничне распеваности. Сатана одбија да слави битије. О томе казује Његош у певању трећем *Луче Микроkozма.*

Осећајући жалост што је пао, осећајући се баченим у свет (ЛМ, II, 7, 21), песник је несрећан управо зато што се сећа своје, човекове прве (првобитне, суштинске) славе (ЛМ, II, 11), па зато сања да опет буде у тој истој слави, да се до ње вине. Та слава је Литургија, литургијски однос према битију (читавом, па и сопственом). И чим се уздигао (у певању првом) доспео је у то узнесено литургијско стање, опевано у другом певању *Луче Микрокозма*.

Да је створено битије одраз славе и лепоте Нествореног Уметника Бога у којој се сушто јавља као идеја — то песник наслућује под утицајем Тајног Промисла (ЛМ, II, 10), мада самим својим искуством, својим животом у свету, где је пао или бачен, никако не може закључити да је битије слава, него, напротив, да је битије мука, понижење, тиранија, паклено позориште итд., итд., како то често говоре и Владика Данило и Игуман Стефан у *Горском вијенцу*, и Игуман Теодосије у *Шћепану Малом* и како се говори непосредно песнички у *Лучи Микрокозма* (Посвета и певање VI), тако да је саму суштину, битије као славу могуће сагледати једино у монаштву (покајањем) и литургијским животом, кад људи воде „коло око цркве“ и у цркви литургију (ГВ, Вук Мићуновић, 89—138).

И заиста, само под утицајем Тајнога Промисла, наитијем Светог Духа, могуће је сагледати суштину битија као славу. Тако настаје и збива се Литургија. Њоме је човек уздигнут у славу. Тек после тога се стиче и способност да човек схвати и сагледа у чему је људски пад: ако је пад настао огрешењем о Литургију, онда је логично што тек Литургијом и свешћу о њој човек успева да схвати у чему је Пад. Свест о Греху је могућа само ако знамо о шта смо се огрешили!

Сатана је одбио да учествује у Литургији (ЛМ, III, 201—210), неће да честује Бога, неће да се причести Небеским Хлебом, Телом Богочовека Христа. Неће да буде усвојени син за Божијом Трпезом. Он не осећа у чему је част и слава створених духов (ангела): да се причешћују нествореним Енергијама Бога кроз Тело Христа.

У томе је његова несећа. Али он је наговорио и Адама да одбије Причешће Христом, да не пије воде са Извора Духа Светога.

Да би схватио Пад, песник мора сагледати тај свет и ту висину са које је човек пао. То је могуће само ако се уздигне на ту висину.

Да би схватио чега је Падом лишен, у чему је страхота Пада — човек мора да се вине у ту заједницу литургијску, да се причести: тек тада ће, накнадно, схватити и Пад. Човек ће осмислити Пад тек кад буде спасен, кад Пад буде прошлост које ће се он само сећати и само накнадно се плашити Пада као неповративе прошлости.

Зато ангел хранитељ (чувар) који је песникову Лучу уздигао у те висине најзад оставља песника самог, али да се причести, јер му — у сагледавању битија, суштине битија — не могу помоћи ни ангел хранитељ, нид само уздизање, него тек Причешће које је сврха и смисао уздизања.

Јер уздизање без Причешћа изазива у човеку страх: кад са те висине сагледа дубину Пада и адски свет (ЛМ, I, 281—320).

Зато ангел хранитељ, напуштајући песника (Лучу његову), упућује га на Причешће; управо на онај Извор (источник) о којем говори Христос, да ће се жедни пити:

„Ту Ти сједи и Воде се напиј
Са бистрога тога Источника;
Она ће Ти управо открити
Страшну судбу Твога Паденија!“

ЛМ, II, 301—307

12. Адам се повео за Сатаном, склопио са њим савез, њиме се „причестио“, па је зато читав човеков живот у стању после Пада обележен тим савезом, успоменом на тај савез. Те успомене или трагови су:

- тешки сан, одсуство свести о битију (ЛМ, II, 71),
- страшна привиђења у којима види своје битије („биће“, овде ради стиха), а најстрашније онда кад уображава „од сна овог ослободио се“ (ЛМ, II, 76), јер тек тада је у царству страшних сновиђења (ЛМ, II, 71—80, и 3 и 4);
- адско наслеђе као што су злобе, завист, страст којима је човек нижи од скота (ЛМ, II, 81—90);
- храм у којем се пали човек моли Злу (ЛМ, II, 111—120), грко наслеђе људско;
- философија која одриче човекову славу, човеково небеско порекло и налази човеково порекло, завичај и корен баш у овом палом свету (ЛМ, II, 61—70 и 151—160, Питагора, Епикур и философи које осуђује и апостол Павле, у Атини, *Дела апостолска*, 17).

Најзад, сви закони Зла у човековом животу су човеков

„Адски спомен свезе са Сатаном“ (ЛМ, VI, 98—100).

Кад се човек поведе за Сатаном, онда треба да зна ко је Сатана: он је „нечестиви“, тј. нечастан, без унутарње лепоте, па стога и непричестив. Сатана одбија да учествује у Литургији и на тај начин одбија да честује Слово Божије, Христа, који ту Литургију служи, тј. радује се оном истом битију које је кроз Њега (Христа) и настало! Но није му доста да он сам одбија Литургију и Причешће Христом, него одводи од Христа и слављења битија и Адама.

То сатанско огрешење о Литургију једнако је смрти, јер оно слављење битија на којем (слављењу) битије и почива, а Сатана, огрешујући се о Литургију, противећи се Стварању, Вечно је противан Добру, божанској Поезији.

Да је побуна Сатанина управо у томе, види се у читавом трећем певању *Луче Микроkozма*: кад Бог говори да се Зло и смрт (негација битија) зачињу тиме што Сатана одбија да са архангелима учествује у Литургији (III, 201—340).

Архангели, чином једнаки са Сатаном који је још њихов брат, долазе Богу да се поклоне Његовој Поезији и Престолу, док је Свемогући на Престолу... (ЛМ, III, 1—10).

Творителном зањат поезијом

(занет стваралачком поезијом, поезијом као стварањем и истовременим благосиљањем створеног)

Архангели улазе у двор, као што свештеници, архангелима слични, улазе Великим Входом на Царске двери у олтар где је Престо, Трпеза.

Архангели улазе и служе, а Сатане нема. То ће Бог одмах да примети. Он зна и зашто Сатане нема. То ће и рећи ЛМ, III, 201 даље).

Наравно, служба Богу не састоји се у стицању одвојеног сазнања. Човек никад не може бити једнак Богу знањем, па зато и не тражи ту немогућу једнакост. То не траже ни архангели. Значи, смисао службе није у стицању „дианоитичке врлине“, како то замишља Аристотел.

Он у *Никомах-Етици* каже да је боговима, и Богу, мило кад је човек философ, сазнањем једнак божанству. Лепо је што Аристотел не види завист у Бога. Али — било то божанско сазнање човеку могуће или не — човекова сличност Богу није у знању! Ни пунота битија није у сазнању. Битије није истоветност са сазнањем и мишљењем као (тобожњим) савршеним начином сазнања. „Дианоитичка врлина“ у Аристотела је врлина управо зато што он дианоиу (дианоју, највишу моћ сазнања) сматра нечим што је у човеку „најбоље“ (тј. врлина).

Врлина није у хладном сазнању. Човек није Богу сличан (богopodobан) сазнањем, него радовањем битију, благосиљањем битија, оним „нус“, „ноин“, тј. саслужењем у космичкој Литургији.

Пре него ће изразити чуђење (или негодовање) због Сатаниног одсуства са Литургије, Бог јасно показује да врлина није у сазнању. Чак ни кад бисмо имали меру сазнања самих архангела. Па ни кад бисмо имали знање самог Бога! Јер битно за битије није то што Бог зна битије — а као Творац Он несумњиво мора и знати битије! —, него то што се Бог битију РАДУЈЕ. То се очекује и од архангела: не да битије знају, него да му се радују. У томе се састоји Литургија. Јер ако бисмо волели тек пошто упознамо то што волимо, ако би се љубав заснивала на сазнању (да буде *amor intellectualis*, како би то рекао Спиноза), никад не би било љубави. А Литургија није првенствено извор сазнања, него извор и израз ЛЈУБАВИ. Љубав је безазлена и непосредна зато што јој није потребно никакво заобилазно сазнавање.

Сатана је горд, жељан моћи, па каже: ако немам моћи, онда нисам ни постао, да ме нема: слађе је непостојање него немоћ. Смисао битија је моћ над њиме! Тако каже Сатана: *Луча Л.*, IV, 41—170. Та сатанска воља за моћ позната је Његошу, још пре Ничеа. Само што Његош ту вољу осуђује, као сатанску негацију битија, као сатанско противљење Литургији, као слављењу битија. Ниче, напротив, осуђује хришћанство, и може да се правда само тиме што му је хришћанство (Православље) непознато. Као ни Киркегору. Они нетачно мисле да је хришћанство свест човека о својој немоћи пред Богом који је суштински моћ. Они нетачно мисле да Христос није човеку открио ништа ново о односу човека и Бога. Међутим, љубав није однос моћи чак ни онда кад је то љубав између немоћног и свемоћног. Па ни замена моћи знањем, апсолутним знањем, не пружа могућност за појаву љубави, јер и знање је моћ: управо оно је та моћ којој се клања и коју као своје блаженство осећа *amor intellectualis*.

Дакле, архангели улазе у Светињу, прилазе Престолу и Трпези небеској и тиме се показује блискост њихова са Богом. Али та блискост и својства којима су архангели Богу блиски и богоподобни — не састоје се у одвојеном, надменом знању

... него у дивљењу творевини као божанској поезији, учествујући у самој радости којом се Бог радује битију. Уздижући се стално у тој радости, на крилима од песме, ангели и архангели као саслужитељи Богу, исто и Херувими и Серафими, поистовећују се са Богом, али не са Суштином Бога, него са Његовом Енергијом.

Да блискост и богоподобност нису у сазнању (у „дианоитичкој врлини“), то се јасно каже у трећем певању *Луче Микроkozма*. Реч је ту о томе како могу и да ли уопште могу да буду схваћени време и простор. И колико год да су архангели Михаило и Гаврило високи умом, они нису Богу блиски тим умом. Бог каже:

„Два најсјајниј' моја творенија
Међу свјема бесмртним дусима!

(ЛМ, III, 151—152)

и онда опет, после одговора на једно питање (о простору), Бог каже Архангелу Михаилу:

„Архангеле, ума високога,
Ка дух један довољно се дижеш
(довољно да може разумети Бога кад говори!)
И чест чиниш Твоме Створитељу,
АЛ' ПРОСТОРА НЕ ЗНАШ ЗНАЧЕНИЈЕ!

(ЛМ, III, 181—185)...

Наравно, то архангелско незнање не чини их недостојнима за Литургију, за слављење битија, јер то слављење није у зависности од знања битија, нити је човек усклађен битију само знањем битија. Апофатика — непојмивост Божије суштине — протеже се донекле и на Божије енергије, јер ни у вечности нећемо моћи усвојити сву Божију Премудрост.

Архангел Михаило представља простор у највећим могућим бројчаним износима и односима милиона: милиони кола небеских кругова којим небеска тела окружују своја средишта), „ највећи степен счисленија“ (броја) кола са њиховим сунцима... највећи степен који може да замисли „вообразити“) једно БЕСМРТНО, дакле, најумније Божије створење ЛМ, III, 155—170). Па мада је тако до највећег могућег степена „воображења“ приказао простор светлости, исти толики је и простор мрака, те је тако простор велик колико су заједно велики простор светлости и простор мрака ЛМ, III, 171—180). А онда Бог на то показује Архангелу Михаилу, најумнијем могућем бесмртном створењу, које има част да приђе самом Престолу Бога, да не схвата простор! И не само простор, него ни време, па, наравно, ни ВЕЧНОСТ, јер би то већ значило схватити самог беспочетног Бога.

Да би Бог могао бити схваћен, потребно је да и Ум који би Бога схватио буде исто тако безграничан као и сам Бог, а

Ум је само један без граница,
Сви су други кратковиди уми!

(ЛМ, III, 199—200).

VIII. СЕЋАЊЕ НА ГРЕХ

1. Човек има и човеку је својствено духовно искуство, јер човек се сећа духа, свеједно да ли магијског или мистеријског. Човек се духа сећао (духовно искуство имао) и пре појаве Логоса у телу, тако да човеку није тек са Ваплоћеним Христом дошло и духовно искуство. Човек се духа сећа и без Христа. Но, нешто ипак није било могуће без Христа:

сећајући се духа, човек није без Христа, а поготово не против Христа, могао знати да је тај дух (којег се сећа) изгубио **СВОЈИМ ГРЕХОМ**.

Грех којим је човек лишен и стално лишаван тога свог исконског духа је Грех Адамов. Но да би човек то сазнао, потребно је да се пред њим јави сам Творац као **ДРУГИ АДАМ!**

Тај Други Адам је сам Христос. Он човеку омогућава да човек постане опет првобитни Адам и да види шта је радио.

У ноћ страшну, буром разјечану,
Сину мени зрака пред очима
(сину Луча Микрокозма)
И глас зачух кано глас ангела:
„ЈА сам душе Твоје помрачене
ЗРАКА СЈАЈНА ОГЊА БЕСМРТНОГА:
МНОМ се сјећаш шта си изгубио.
Бадава Ти ватрени поете
Сатварају и кличу богиње:
ЈА ЈЕДИНА мраке проницавам
И допирем на НЕБЕСНА ВРАТА!“

(ЛМ, I, 31—40)

И сваки човек има свој доживљај Пада, као губитак изворног мистеријског духа првобитне чистоте. Да би то обновио, он ће морати да буде као први Адам, да се поистовети са Адамом који је пао, а није морао да падне.

То поистовећење је нешто много јаче и дубље од пуког солидарисања са нашим Прародитељима и њиховим Грехом. За то поистовећење ми не бисмо били способни да није било Другог Адама, Христа.

Посредством Другог Адама, Христа, који је Врховни Литург, ми сазнајемо и како је пала Луча човекова и зашто је пала, и шта је тај дух који је својим падом Луча човекова изгубила.

Јер човек се са Адамом (и његовом првобитном „ситуацијом“ духа и Греха) поистовећује на тај начин што постаје свестан Другог Адама, Христа. Не можемо ми постати свесни Греха сазнавши

оно што нам је о Греху речено у *Књизи Постања* о Дрвету Живота и Дрвету сазнања Добра и Зла, о Змији, о Божијем упозорењу, о Евиној лаковерности и Адамовој поводљивој радозналости, него само Христос и тек Христос, Други Адам, омогућује нам да постанемо свесни Греха, као своје гордости, своје себичности.

Ми Грехом губимо извесну способност поистовећења, учешћа, са Богом и ближњима; једном речи свега оног што Христос открива и даје **ПРИЧЕШЋЕМ**.

Да би сазнао шта је тај литургијски дух којим је човек био **ПРОСЛАВЉЕН** као сличан Богу, богоподобан, шта је тај дух без којег је човек ништаван, бедан, песник мора и хоће да сазна како је човек тај дух изгубио

„Пој ми, дакле, бесамртна твари,
Страшно Твоје с Неба паденије...“

(ЛМ, I, 41 даље)

То поновно доживљавање првобитне ситуације је Литургија и Покајање као литургијско осећање.

Ту се поново доживљава истоветност битија са духованем (са „ноин“), али сада са „ноин“ које је *metanoia* више од Парменидовог, јер се ту ради сада о ономе „ноин“ (дуковању) које је *metanoia*, покајање, на које позива свети Јован Претеча кад говори: „Покајте се, јер се приближи Царство Небеско“, (*Матеј*, 3, 2).

Дакле, **МЕТАНОИН**, **МЕТАноиа**. У томе се састоји покајање: њиме се човек уздиже, баш као и Његошева Луча, у Царство Небеско. То Царство је Литургија. Њу служи Други Адам. Ми се њиме причешћујемо. Тако постајемо ослобођени Греха и растемо у савршенство. Постајемо, коначно свесни оног дара којим је човек богоподобан.

Васкрсење је на фрескама у нашим манастирима приказано као *Силазак Христов у Ад*, јер „ни врата Адова неће Му одолети“! И Христос се поистоветио са Адамом, чак са мртвим Адамом у Аду. Ту, у тој поистовећености са палим Адамом, затиче и нас. Тако васкрсавамо, са Христом који је ослободио Адама ропства ђаволу и смрти.

Литургијски дух који смо изгубили Грехом — стичемо тек са оном моћи коју човеку даје Христов Свети Дух: моћ поистовећења, са Првим и сваким човеком, као и са умирањем и васкрсењем Богочовека. То је крштење Духом Светим којим крштава Христос.

2. То поистовећење човека са Старим Адамом — у Греху, у солидарности страдања, и са Новим Адамом у обожењу — није неки магијски догађај, него **ЛИТУРГИЈСКИ**, а само Христос може да открије тајну богочовечанског, мистеријског збивања као литургијског, јер само Он спаја Вечност са Историјом, само Он усаглашава тајну двеју воља и двеју слобода: Божије и човекове.

Мистеријска збивања су сва збивања везана за појаву Ваплоћеног Бога Логоса. У њима се испунио у историји пречвечни Божији План о спасењу и обожењу рода људског.

Како су сва та збивања — поистовећење Логоса са Адамом и сваког од нас са Адамом — збивања историјска и вечно литургијска, она су могућа увек: данас као и у време кад је Христос боравио међу људима да им открије тајну Литургије. То је омогућио Христос: да мистеријско збивање које је за човека битно не буде условљено историјом или епохом, јер постоји могућност „вертикалног узлета“ у слободу синова Божијих. Зато је послао Духа Свог Светог и, на Педесетницу, коначно установио литургијску заједницу, Цркву. Та Заједница, као Царство Небеско, остаје у Духу независна од палог света и безблагодатне историје. Зато Богородица, у народној песми *Пропаст царства српскога*, упућује кнеза Лазара на Царство Небеско, на Литургију, на Заједницу која није световна (земаљско царство), него литургијска, небеска. Ако пропадне царство земаљско, тиме није умањено Царство Небеско. Зато не очајавајте! То је *Косовски завет*.

3. Да бисмо знали шта је и какав је тај Грехом изгубљени дух блискости Богу — којег се сећамо, но тек толико да нас то сећање ражалости (ЛМ, П, 11—20) —, потребно је да се открије и покаже цела Тајна, Целина Тајне у којој су дух, Грех и Спасење само моменти исте Тајне.

Јер све што можемо сазнати о Греху, духу, паду и спасењу, као тајнама или јединству тајне — сазнајемо искључиво у Христу и од Христа.

Христово дело је ЛИТУРГИЈА. Као Литургија, Христос је Логос профорикос. Испољени Логос откривења.

Према томе, све што можемо знати о највишој могућој тајни Бога и човека открива нам се Литургијом.

4. Ако човек не зна да управо губитком тога духа блискости са Богом настаје Зло у створеном свету, ако не зна или неће да зна да то Зло настаје и одржава се његовим савезом са Сатаном, онда човек одбија да зна да је он „цар овог света“! Јер он

„Свећер умно остаје створење
И ЦАР ЗЕМЉЕ, иако у ропству.
Човјек воље остаје слободне

.....“

(ЛМ, VI, 89—91)

Ако човек не зна да Зло у свету долази од Сатане преко човека, онда он није свестан ни своје одговорности. Зато не може ни да се каје на начин којим то ПОКАЈАЊЕ бива Тајна, човекова могућност о мистеријском (литургијском) повратку блуднога сина у наручје Оца.

Покајање је једина могућа човекова свест о духу: једина могућа после Греха.

То Покајање је тако разгранато, да би могло да спасе и самог Сатану. Међутим, сатански дух је лудило гордости и потпуне затворености за ПОКАЈАЊЕ:

То се и каже у *Горском вијенцу*, додуше, на „фолклорном“ нивоу личности Кнеза Рогана:

„Ја се овој и чудим работи!
Поп грешника за грехове пита
Да га ђаво није превластио,
 *(тј. да ли је човек потражио савез са Сатаном
 и Сатани се, добровољно, покорио)*
А БАВОЛА још нијесам гледа
Да се попу исповиједао.“

(ГВ, 806—810)

Но још пре него што ће Сатана да се онеспособи за Покајање, као за велики лек од Зла космичког, архангел Михаило каже Сатани:

„Обрати се, душе изгубљени!
Пролиј топле сузе покајања
Пред општијем Творцем милоснијем;

Познај Име Свемогуће шта је
И значење Твоје наспрам Њега;
Изжен' таму из слијепа ума
И злу ЗАВИСТ из пакосне душе!“

(ЛМ, IV, 31—40 итд.)

Но, Сатана је дух окореле Гордости (воље за моћ, ЛМ, IV, 41—170), па зато одбија Покајање, жртву Покајања...

Насупрот Сатани, Адам је схватио свој значај и покајао се, па је већ тиме, схватањем свог назначења (и своје улоге у космосу, своје одговорности), прославио битије, ако и касно:

Треће јутро позоришта страшна
 *(страшне побуне против Бога и јуриша са
 Сатаном на Небо престоно)*

Адам с ликом својијем одступи
 (са свима који су њему слични)
Из несрећна боја погубнога
Са дубоким ДУШЕ ПОКАЈАЊЕМ

... ЛМ, V, 81—85 и даље...

И то је било довољно да човек буде предвиђен за спасење, мада његова кривица није мања од Сатанине, него се Сатана чак поносио Адамом као никојим другим савезником (ЛМ, IV, 167, у строфи 161—170). Јер да није било тога Појакања којим човек тражи Литургију, Адам би био заувек изгубљен: као и Сатана. Покајање је, дакле предуслов за Литургију.

Уосталом, и Библија сведочи о томе: Адам и Ева су се сакрили и одмах се покајали за учињени Грех. Они су се уплашили да не буду вечно одбачени од Литургије, Славе Божије.

5. Човек се, дакле, већ самом својом природом сећа исконског духа, јер је само својом природом човек исто што и душа која је

сећање на дух, духовно искуство. Али то искуство није довољно да се човек спасе и сагледа — самим духом као осећањем. Јер и Сатана се сећа духа који је изгубио:

„Како што сам горду цару Ада
(тј. Сатани)
И његову зломе легиону
СПОМЕН ЖИВИ Неба блаженога
(тј. сећање на дух мистерије)
Рад наказе веће оставио,
(да би Сатана, управо живим сећањем које
никако не тоне у заборав, био кажњен)
Тако данас ЛИШАВАМ Адама
.....
Блаженога жилишта спомена,
.....
Ка да Небо нијесу гледали.“
(Адам и потомци)...

(ЛМ, VI, 31—40)

Тако говори Бог. Сатана се, дакле, сећа Неба живље него човек: сећа се живим осећањем лишености. А то осећање је мука за Сатану. Али не спасава ни сећање ни осећање него смисао сећања (искуства). Тај смисао се јавља тек са ОСЕЋАЊЕМ ГРЕХА. А то је доживљај Покајања. Смисао сећања на Небо (духовног искуства мистеријског и литургијског) је да човек постане свестан Греха. У тој свести о Греху човек је свестан и Зла, и порекла Зла, и своје улоге у појави и одржању Зла, као и нужности Покајања, јер само тако човек може сазнати и о шта се огрешило.

У томе освешћивању нема никакве нужности, јер човек може не само да се покаје и отвори се тајни, мистеријском, него и да подлегне магији, па онда, с њом, да подлегне и сатанској гордости, да похули на Светог Духа. Човек је на раскршћу кад се сећа духа: да ли да се упути духу мистеријском или духу магијском. Са покајањем улази у мистерију, јер је већ само покајање Тајна човековог повратка Тројици. Са гордошћу улази у магију, и обратно, са магијом у гордост. Човек је у тој дилеми ЗБУЊЕН. Баш тако и каже Његош:

Те се трза бадава из ланца
Да за собом проникне мрачности. (ЛМ, II, 19—20)

То су „духовне најстрашније буре“ (ЛМ, II, 29) и човек не може да се снађе — како се то види из стихова ЛМ, II, 1—140 — све док се његово битије не поистовети са чистосрдачним дивљењем, са свештеном поезијом, са Литургијом (ЛМ, II, 141—200). Мада „цар Земље“, он остаје ЗБУЊЕН. Његово робовање је у тој ЗБУЊЕНОСТИ:

„Јер он опет, ако и забуњен,
Свеђер умно остаје створење
И цар ЗЕМЉЕ, иако у ропству“, (ЛМ, VI, 88—90),

каже Бог у својој пресуди. Али човеку не помаже ум да из те „збуњености“ изиђе: то је јасно из самих уводних строфа *Луче Микро-*

козма. Поготово не помаже „земаљска мудрост“ тј. философија. Из „забуне“ се излази само Тајном Покајања. То је Тајна, јер је Покајање могуће само као осећање, а свако осећање је тајна. Од „збуњености“ човека спасава Христос уводећи га у мистерију љубави Божије. А Сатана је гордост — дакле, бесплодно осећање заљубљености у себе — којом одбија мистерију. Сатана је исто што и одбијање Христове жртвене Љубави у Литургији. А у сећању — које човека мучи поготово кад је свесно — човек је беспомоћан, јер се из муке сећања излази само осећањем, и то позитивним осећањем пуноте битија. Та пунота (плирома) је сам Христос: све се Њиме и само Њиме испуњава. (Матеј, 8, 17). Покајањем је човек свестан Христа и позива Га, у Исусовој молитви која је срж читавог сећања на Литургију.

6. У целокупној историји „западне“ теологије, и из ње израсле философије, Грех је централна тема чак и онда кад теологија, односно философија није тога ни свесна.

Грех се ту често назива падом, отуђењем, постварењем човека итд. све до Маркса, па онда Киркегора и Хајдегера. Но уместо што кажемо „западна“ теологија или философија, боље је рећи: теологија или философија која је пратила историју западне цивилизације. Јер цивилизација коју називамо западном израсла је управо у отпору или противставу философско-теолошкој мисли коју називамо „западном“. Зато философија коју називамо „западном“ не може бити представница ни тумач западне цивилизације, тј. свести о правима и достојанству човека као појединца. Напротив, „западна“ философија и теологија могу данас да буду представнице и аутентични тумачи управо „источних“ земаља, где — уместо човека и закона — владају као званичне идеологије. Дакле, да се вратимо на појам Греха, како је он замућен у теологији и философији званој „западној“.

Од времена Киркегора Грех је централна тема и модерне „западне“ философије, чиме је јасно показано да је философија израсла из теологије. То се на свој начин показује и у Марксовом појму отуђења (што је и библијски термин). Са тим појмом се — можемо рећи: безуспешно — рве мисао Запада и данас. У чему је основни промашај и недостатак?

У томе што сматрају да се прво догодио Грех, па онда свест о Греху, па је из те свести никло очекивање спасења (или одбијање спасења), и, најзад, појава самог Спаситеља и спасења.

Међутим, о Греху је могуће — и не само могуће, него једино има и смисла — говорити из искуства ЛИТУРГИЈСКОГ, из блаженог стања пре Греха.

Грех је огрешење о Литургију. Према томе, пре Греха је била Литургија. Сав живот је првобитно био Литургија, те је Грех потрес којим је човеков свет изгубио својство Литургије.

О Греху је могуће говорити — и живот као и Грех осетити — само из искуства Литургије. Како савршене Литургије нема пре Хри-

ста и без Христа, то нема ни потпуне свести о Греху без новозаветне Христове Литургије.

Тај литургички — истовремено „христоцентрички“ — поглед на Грех (на пад, „отуђење“ итд.) недостаје читавој „западној“ мисли, што је очигледно тек са појавом Киркегора: њему то, наиме, нарочито недостаје. Са њим се јавља опасна илузија да је свест о Греху могућа без Литургије. Он чак и напада тај једини могући, литургички поглед на Грех и назива га „грчким“.

Киркегорд каже: „Грчка црква назива наследни грех прародитељским (амартима пропаторикон). Она још није дошла ни до појма, јер овај израз „прародитељски“ је само историјска индикација. А она не садржи оно што је, као у појму, присутно, већ само оно што је историјски завршено...“ (С. Киркегорд, *Појам стрепње*, стр. 24, изд. СКЗ, Бгд, 1970, превод те Киркегордове студије о протестантском појму СТРАХА је од Глигорија Ерњаковића.). Разлика између схватања Његошевог, поетског литургијског, израженог у *Лучи Микрокозма*, писаној исте године кад и ово Киркегорово дело, г. 1844, и „диалектичког“ философског схватања Киркегоровог — огромна је. У Киркегора није могуће ни наслутити у чему је био Човеков Грех. Човек само стрепи — а не зна зашто! И тежи спасењу, а не зна у чему је оно. То што је „грчки“ литургизам сачувао ОСЕЋАЊЕ као једину могућу оријентацију и смисао — Киркегор сматра недостатком, јер по њему је, као и у Хегела, појам изнад осећања, па је, онда и искуство (као сећање на осећање) изнад самог изворног осећања. Киркегору недостаје Литургија као живо слављење Божије Речи.

Решење за питање о Греху и спасењу Киркегор тражи у Авраама, Јакова и Старом Завету, мада ти патријарси упућују на Христа. Али „западна“ теологија и философија остају глуви за оно што је битно у поруци старозаветних отаца и пророка: за Литургију која је једини Логос. Само из Литургије је могуће знати све што се о човеку и Богу зна. Да се Бог није јавио као Литургија — не би било могуће ни знати ни осетити Бога.

Христос је центар свега, или „почетак, крај и испуњење“. Христоцентризам у мишљењу је литургизам. То недостаје целокупној „западној“ мисли: како философској, тако и теолошкој. Узалуд се она позива на Библију ако нема слух за литургијску поруку Библије.

7. Како је могуће прићи битију (тј. појму битија или појму који имамо о нејасном наговештају у самом искуству битија као искуству којим се сећамо — не само битија, него — тек осећања битија)? Како је могуће прићи битију ако немамо сећање на осећање битија? Природно, то сећање је изворније од појма, а осећање изворније од сећања. Највећа могућа удаљеност човека од битија је у ПОЈМУ који Киркегор истиче као „достигнуће“. А то је достигнуће за Хегела у којег ни нема мисли о Греху (паду човека), него управо о паду самог Бога — као да се ради о паду Ураноса, Кроноса и Титана у грчкој митологији! Наиме, отуђује се („пада“) и себи се враћа, опет постаје самом себи истоветан у Хегела АПСОЛУТ (а не човек).

То се збива управо као настајање ПОЈМА, а не као осећање. Киркегор не може да се извуче из тога хегеловског загрљаја појма, јер се у тај загрљај склања и у њему тражи спаса бежећи од СТРАХА. Страх од битија наводи човека да се определи за појам као нешто више од осећања (од муке осећања кад је то осећање лишености). Наиме, ако је битије Зло, онда је боље не бити, или, што је исто, бити чист појам, него се бојати и од битија страховати. Ако је битије пуно претње, опасности, муке, патње, несавршености, бола, онда у битију нема Бога, онда из битија човек може Бога само да проклиње, а не да Га слави у Литургији. Ако је битије Зло, онда човек не може Бога славити ни волети, мада може „дисциплиновано“ да трпи у осећању сопствене немоћи и Божје Свемоћи, па да чак Богу одаје и признање: а шта друго може?! Тако је то у СТРАХУ од битија, у „појму стрепње“ (тј. страха). Но,

ако је човек свестан да је извор Зла — па према томе и битија доживљеног као Зло — у његовом (човековом) Греху,

онда се у човеку — уместо „појма страха“ и самог страха оних којима је Литургија остала непозната — јавља туга, жалост, сећање на славу човекову, како каже Његош (ЛМ, II, 1—20). А та осећања чине „емотивну садржину“ Тајне Покајања. Тако је у „грчкој“, православној свести о битију и Злу, у свести која се „још није винула до појма“. Ту се јавља само туга:

„Ми постимо од туге што Христос није са нама, тј. са заједницом у којој смо рођени... Постимо, јер смо свесни да због нас није с нама, јер немамо Покајања“, кажу наши монаси, позивајући се на Еванђеље (Матеј, 9, 14—17).

8. После Христа, после установљења Евхаристије (евхаристијске Литургије) није више могуће изван Литургије никакво аутентично тумачење односа човека и Бога. (То литургијско искуство је духовно: његова суштина је у осећању!). Тако има да се тумачи и Грех (пад, „отуђење“ човека). Колико је бесмислено говорити о „отуђењу“ из чисто историјске перспективе (као у Маркса, или Хегела).

О Греху (и човековом отуђењу, али као отуђењу од Бога) могуће је говорити искључиво из ЛИТУРГИЈСКОГ искуства. Литургију је човеку ОТКРИО — и тим откровењем и земаљску Литургију установио — Логос Литургије, Христос. Тиме је откривен и онај једини могући „координатни систем“ у којем има смисла говорити о неком „отуђењу“ човека и о човеку као суштом које је одређено тим „отуђењем“.

Насупрот отуђењу је, дакле, исцелење или, како се то језиком православних каже, ЦЕЛОМУДРЕНОСТ. Али „координатни систем“ у којем све то има смисла је — само Литургија!

9. Ако је Литургија пре свега Небеска, онда је земаљска Литургија могућа само у њој, како је то Христос, превечни Литург, Небески Свештеник открио. Према томе, спасење се завршава у вечности, а не у историји. Зато га Његош, у *Лучи Микроkozма*, не тражи у историји, него у Небеској Литургији. Покајањем, духом, осећањем

блискости Бога или осећањем пуноте у светим тајнама — човек може да закорачи ван историје, у вечну небеску Литургију. То значи да га Тајна чини НЕЗАВИСНИМ од времена. У томе и јесте слобода у Духу Светом — бити независан од овога света који пролази као и само време. Али, за хришћане, време није само отскочна даска за скок у океан вечности него (као и простор) место за ширење Цркве земаљске — према оној Заповести Христовој: „Идите, и научте све народе“ ... Апостоли и њихови наследници — православни епископи — проповедањем и служењем Литургије освећују време и простор. Временом — употребљеним на славу Божију — купујемо вечност. Зато је хришћанин устремљен есхатолошки. Као што је заповедио апостол Павле: „Мислите о ономе што је горе, а не што је на земљи“ Кол. 3:2.

Битије сваког суштог је ЛИТУРГИЈСКО, а не историјско. Бити је исто што и духовност, тј. осећати пуноту битија, *служити* (свесно или не) Литургију, а не само *мислити* о битију.

Но ако је тако, онда је и Грех прародитељски — као огрешење о Литургију — могућ увек, независан о времену, те се и збива изван времена, да би човек, тим збивањем, пао из ванвременског литургијског у временско, световно, историјско!

То, дакле, тај Грех прародитељски који је, историјски гледано, једнократан и непоновив, може да се збива ма који дан, сваког дана.

Јер ако сваког дана или ма којег празничног дана могу анђели у Великом Входу да улазе на Литургији, заједно са свештеником, у Престони Часни Двор Господа, може сваки дан да се деси и пад човеков. Јер пад је одбијање Литургије: по чему се Литургија која се служи данас разликује од оне коју је одбио и презрео Сатана кад се сурвао са небеса и кад га је Христос видео да се сурвао с Неба „као муња“ (Лука, 10, 18)? — Не разликује се, јер то је иста Литургија.

И увек је човек на Литургији као у Рају, и као у „преегзистенцији“, да би онда могао и да падне, с покајањем или не, у време и историју. (С покајањем се моли: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешног!“ А то значи: не лиши ме Твоје Литургије!)

Да ли је Његош у *Лучи Микроkozма* заступао некакву „идеју о преегзистенцији“ и тиме заиста негирао да је човек створен — о томе се може судити само са становишта литургијског. Битно је да ли се песник противио одредењу литургијском, а не да ли је старохеленски гледао на космологију ...

... Уосталом, то је више „*licentia poetica*“ него јерес оригенизма.

И Христос је боравио у свету, у времену. Али кад је одолевао кушању Сатанином у пустињи, „анђели му служажу“ небеску Литургију (Марко, 1, 13). То служење Литургије је изнад свих чуда која је Христос чинио у историји.

Литургизам је ново становиште. Оно повезује небо и земљу. Ништа се не може објаснити са становишта „прогресистичке“ философије историје, а „западна“ теологија и философија траже у Библији

— не Литургију, него — трошну основу за философију историје, за „царство земаљско“, за „аутономног“ човека без Бога...

10. Достојевски — у *Тврђењу без доказа* (*Дневник писца*, 1876, стр. 392—395, Бгд., 1981 — каже:

да је живот човеков неподносив без вере у душу и њену бесмртност;

да је без те вере живот бесмислен;

да се људи убијају кад осете тај бесмисао (што тврди и Ками, у *Миту о Сизифу*);

да се то безверје не јавља услед неких уверења или знања, него услед равнодушности (тј. безосећајности, емотивне тупости, недуховности);

да је та идеја о бесмртности истоветна са самим животом (баш као што је Литургија истоветна са самим битијем);

да је та истоветност коначна формула живота и његове тајне;

— и још једно тврђење најзначајније и најзанимивије — да човека веже ЗА ЗЕМЉУ и даје му жељу за живот управо идеја о БЕСМРТНОСТИ душе, тј. да снагу човекове виталности чини, како бисмо ми рекли, ЛИТУРГИЈА.

Зашто то?

Зато што идеја о бесмртности — као Литургија — слави битије и даје лепоту управо створеном свету који се, озарен Литургијом, преображава.

У самој вољи за живот — као за лепоту која већ јест, а не као за моћ коју човек тек жели да постигне! — пева се Литургија коју човек служи и кад тога није свестан. То је оно што се каже и у поглављу *Руски монах* (*Браћа Карамазови*, књига VI, успомене из младости Старца Зосиме) — кад човек слави битије и кад се заједно с њим „све Богу моли и све Бога слави“!

То се дешава независно од стања историје, па и од пада као неког историјског збивања (како га је представила Библија). Тако Адам и Ева и ПОСЛЕ ПАДА доживљавају Рај, Еден, јер човек није изгубио мистеријску моћ:

Адам пређе небесну границу
Са својијем жалоснијем ликом:
Ставише га пред врата вјечности.

ЛМ, VI, 201—203.

Али тај Адам је ипак задржао мистеријску моћ, јер

Човјек, изгнат за врата чудествах,
Он САМ СОБОМ чудо сочињава:

.....
Он се сјећа прве своје славе

(ЛМ, П, 5—11)

Па зато

Ево Адам у плот обучени
(као што ће бити и Други Адам Христос)
Са подругом у поља еденска!

Погледује еденску красоту,
БЛАГОДАРИ Небу за милости.

(ЛМ, VI, 204—210).

Битно у литургији и литургијском схватању је, дакле, истоветност СУШТОГ са слављењем битија, јер битије је бити сушто. То је управо открио Логос Ваплоћени као Литургију. Богатство сваке појединачне личности, као непоновивог створења, сарадника Божијег, сачињава и саборно богатство историје као Цркве.

IX. О ИДЕОЛОШКОМ ДУАЛИЗМУ

Сада бисмо хтели да укратко изнесемо неке ставове о Греху прародитељском, наравно, са становишта искуства ЛИТУРГИЈСКОГ, на основу којег се о Греху једино и може мислити, јер

Литургија и литургизам су питање Греха прародитељског, коначно осветлили и тако га приказали како никад не би могао бити приказан да није било Христа као Логоса Литургије.

1. Кроз читаву историју се провлачи и њоме „управља“ Грех прародитељски. Тај Грех се показао као Грех идеолошког ДУАЛИЗМА: Грех раздвајања. У томе Греху једни верују да је Добро њихов бог, а да је Зло бог оних „других“. Но и једни и други верују у оба бога: да су и Добро и Зло божанства. На Зло се одговара и њему се — као неким обредом — угађа мржњом. Мржња је потенцијално убијање. То убијање је крвава жртва коју верник дуалист приноси божанству Зла и кад мисли да то божанство није његово. Тај обред нам је добро познат, из наше историје, као верски рат до истребљења иноверника, „јеретика“, „шизматика“, „неверника“, „погани“ итд.

Сви верски ратови су ратови због вере дуалистичке. Није тешко погодити да је ту веру у људи зачала „Змија“. Овај и овакав дуализам је настао из одбијања Литургије; из одрицања истоветности битија са слављењем битија. Тада се Зло приписује самом битију — као „објективна нужност“ за коју „нисам крив ја“! Покајања ту нема, јер нема ни чежње за Литургијом, као космичким јединством Бога и човечанства у целини.

Само Покајањем човек одбија овај убиствени дуализам. Молитва упућена Христу: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешног!“, молитва којом исихасти дишу, је молитва упућена Христу зато што је он, као Други Адам, одолео кушању Сатанином (Матеј, 4, 1—11); Марко, 1, 12—14; Лука, 4, 1—13). Као стална тежња Литургији, та молитва је стално Покајање, стално одбијање човека да једе са дуалистичког, Сатаниног Дрвета противприродног „сазнања“ Добра и Зла.

2. У целој Библији, у оквиру самог монотеизма библијског, води се стална борба између уједињавајућег литургизма и раздвајајућег дуализма, спасења и Греха, између Бога и Сатане (на етичкој равни).

Извор Литургизма је Логос, Христос. А извор дуализма (као лажне вере) је Сатана, често представљен као сам „бог“!

Дуализам се огледа у вери или тежњи човека да његова верска (религијска, идеолошка, а заправо магијска) заједница буде схваћена и усмеравана као заједница политичке ПРЕВЛАСТИ: борба за надмоћ се ту схвата као „крсташки рат“, као „рат за Алаха“, за „победу Божијег царства“ на земљи итд. По самим тим крвавим обре-

дима се познаје и вера и њен „бог“: то је Сатана! То је Зло које се представља као Добро, наравно, само за „наше људе“ . . .

3. И смисао и извор дуализма су сатански. Тај смисао је — воља за моћ. Она је покретач оне историје са којом је „истоветан“, тобоже, сам „бог“. Врхунац свести таквог дуализма је Хегелова философија историје и раздвојеног „духа“, свакако, магијског. Формула дуализма је однос господара и слуге који је Хегел приказао као диалектику историје. Снага и покретач је култ смрти, директна супротност Литургији. Ками је то успешно приказао као нешто против човека (у својој књизи *Побуна човека*). При томе је одлучно устао против „бога“ те насилничке историје, мада тај „бог“ није нико други до сам Сатана, далеко опаснији од Фаустовог помагача и савезника, Мефиста (у Гетеовом делу).

4. Борећи се против идеолошког дуализма као **КРИВЕ ВЕРЕ**, хришћанство открива суштину и смисао праве вере, па тек тим путем и суштину Греха.

Суштина праве вере је буђење за Бога као Љубав. А Љубав је истоветност са животом. Литургија је славље Љубави истоветне са битијем. У идеолошком дуализму се, напротив, вера открива као култ смрти. Тај дуализам жели да човека навикне на смрт, да га помири са смрћу, да учини човеку смрт „слатком“. А то је главни мамац Сатане.

Сатана у Његоша, као дуалист, и каже:

„Да намјеру испунит хоћемо
Ил сви жертва благородна бити:
Вјечан ПОКОЈ вјечно је блаженство!“

(ЛМ, IV, 168—170)

А та намера коју Сатана хоће да испуни је да измени правило битија (IV, 86) тј. да битије не буде истоветно литургијском слављењу битија, него химна Сатани и његовој, „благородној гордости“, како он то сам каже:

Или моћ, чак свемоћ, или ништа — то је распон дуализма сатанског.

5. Откривајући суштину вере и љубави као слављење битија, као Литургију, хришћанство учи да се Бог јавља искључиво као Литург и Жртва. Оно не жели власт овог света, како то Христос јасно каже, па зато ни Његова заједница не тежи власти овог света. Тако је искључен и „рат у име Бога“! Такав рат воде идеологизирани дуалисти. А сваки православни хришћанин, славећи БИТИЈЕ, дужан је да се томе освајачком рату одупре. Злу се треба успротивити. Толстојев став „непротивљења Злу“ био је катастрофалан и нехришћански. Здрав је Његошев став који каже:

„Ал тирјанству стати ногом за врат,
Довести га к познанију права
— То је људска ДУЖНОСТ НАЈСВЕТИЈА.

.

Сљедује ти праху светковање.

Али хула на свештени ђивот
(на храм и олтар, напад на Часну трпезу)
ТО ми прса у тартар претвара.

ТРЕБА служит чести и имену
“ (ГВ, 612—622).

И ангели, бесмртни духови се у *Лучи Микрокозма* противе Сатани, Злу, његовом настојању да „правило друго бићу даде“ (да битије подвргне свом насиљу.). И Бог је — кад је Адама и Еву истерао из своје заједнице, из Едема, — поставио пред вратима тога Раја стражу наоружану:

„И изгнав човјека, постави Бог пред вртом Едемским ХЕРУВИМА СА ПЛАМЕНИМ МАЧЕМ који се вијаше и тамо и амо, да чува пут ка ДРВЕТУ ЖИВОТА“ (*Постање*, 3, 24).

тј. да Божија војска небеска чува храм да у њ не уђу непосвећени. Уосталом, задатак је сваке државе која води бригу о људском достојанству да свачијој светињи пружи заштиту од хулитеља.

Никад ниједна људска заједница није одобравала ни пристајала на то да се врши напад на људске (ма чије) светиње, те је свака људска заједница имала чврста правила за одбрану светиње, тако да су чак и злочинци умели да потраже азил у светињи и да прогонитељи остану пред светињом. Но, забуна је настала тек кад је напад на нечију светињу предузиман и вршен „у име Бога“.

Убиство и насиље нису ни могући без претходног система вредности у којем жртва или човек кога „треба убити“ нема никакве вредности пред Богом. Тај систем вредности је идеолошко-дуалистички, сатански.

Ако је неко — током историје — „у име Бога“ (као крсташи) или „у име Алаха“ (као Османлије) напао на нашу отаџбину и обесветио наше храмове, дрзнуо се да погази Часну Трпезу и Престо Божији у олтару, онда су криви за то што се догодило православнима од 1204 (Латинско царство), 1240 (пад Кијева), 1389 (Косовска битка), 1453 (пад Цариграда), 1459 (пад Смедерева и патријаршије), 1526 (пад Београда) итд. све до поновних понижења православних у свим њиховим земљама у XX столећу — криви су пред Богом сами православни! Тачно је да су се многи од њих клањали „Богу овога света“, уверени да врше правду „самог Бога“ или да врше прогресивно дело историје, да насиљем (ратним или револуционарним) отварају пут „Добру“ (тј. прогресу). Али православни човек, самим својим Православљем, мора знати да је за сваку појаву Зла крив он сам. То зна монах и тиме се одликује: свестан је Греха свог и народног. Зла не би било да га човек својим Грехом није дозвоао.

И шта сад? Да ли се треба Злу покорити?

Не! ако сам за појаву Зла крив Ја (тј. ми), онда Ја треба да будем принесен као жртва. Противећи се Злу, ми сами себе при-

носимо на пријатну жртву Богу. Ако нисмо били спремни на мање жртве, доћи ће време када ће бити затражено веће. Прво се траже мање жртве које човек одбија говорећи: нисам ја крив за Зло које је задесило мог ближњег, не дам прилог, не солидаришем се. А онда долази веће Зло којем је могуће одупрети се само ако смо спремни да и сам живот жртвујемо.

Противљење Злу је могуће само као наша жртва — и то жртва Богу! — управо зато што смо за појаву Зла и његов напад на нашу светињу криви ми сами. Зло се никад не јавља пре него што га човек допусти. Православна свест то зна. И зато је, кад се пробуди, спремна на жртву и покајање.

Покајање је ЖРТВА управо зато што смо за појаву Зла криви пре свих ми сами. Појава Зла тражи зато жртву од бранилаца, макар и у „дане последње“. Тај смисао имају Његошеви стихови:

„Дивне жртве видим на гомиле
Пред олтаром цркве и племена“,

(ГВ, 654—662)

„Крст носити вама је суђено
Страшне борбе с својим и туђином —
(са потурченим Србима и с Турцима)
Тежак вјенац, ал је ВОЂЕ слатко!
Воскрсење не бива без смрти:

.....
Славно мрите, кад мријет морате!
Поругани олтар јазичеством
(тј. лажном вером, у име лажног божанства)
НА МИЛОСТ ће окренут небеса!“

(ГВ, 2348—2360).

У чему је смисао оног Причешћа о којем певају песме Косовског завета? Наиме, „царе Лазо причешћује војску“ тачно како му је поручила Богородица. У чему је смисао тога завета?

У томе што је кнез Лазар био свестан кривице Срба, па свестан и тога да се Турци, као синови Зла не би ни појавили да није било Греха српског.

Кнез Лазар и косовски јунаци су себе принели на жртву да буду „откупљење“ за Грех свој сопствени, Грех српске властеле, свештенства и госпoде пре појаве Турака. Косовска битка је у нашем предању — тј. у монашком схватању Косовског завета — приказана као жртва Покајања. По томе је ова битка — Тајна покајања као историјски догађај. Јер мноштво песама говори о српским гресима, а Коло у Његоша пева:

Бог се драги на Србе разљути
За њихова смртна сагрешења!
Наши цари закон погазише,
(како српски, тако и византијски)
Почеше се крвнички гонити,
Један другом вадит очи живе;
Одбацише владу и државу
За правило ЛУДОСТ изабраше.

Невјерне им слуге постадоше
И царском се крвљу окупаше.
Великаши, проклете им душе,
На комате раздробеше царство,
Српске силе грдно сатријеше;
Великаши, траг им се утр'о,
Распре сјеме посијаше грко,
Те с њим племе српско отроваше;
Великаши, грдне кукавице,
Постадоше рода издајице.

.

(ГВ, 198—214 и даље)

Греси су се нагомилали толико, да су могли бити откупљени само Косовском жртвом најбољих Срба. Зато је Косово слављено: не као пораз — како неки тумаче (схватајући Србе као историјске мазохисте), — него као *ЖРТВА*. Косовска битка је потврда државне свести племства, али и нечега још узвишенијег — *ПОКАЈАЊА*, дубоке самосвести православног човека да је за појаву Зла у свету крив само он, те да се Зло и отклања само личном жртвом, јер човек је „цар Земље“. Достојанство човека није само његов украс, него и „тежак вијенац“! То достојанство је човекова *СЛАВА* коју *ЊЕГОШ* има стално на уму (ЛМ, П, 11—20).

Тајна Покајања је лек и одбрана од Греха. Јер том Тајном, као осећањем, човек преузима на се одговорност за појаву Зла. Покајање је једина могућа човекова теодикеја (одбрана Бога). Сваки покушај теодикеје, ма како добронамеран (као, на пример, Лајбницов), остаје без Покајања дуалистички и грешан.

6. Нови век је разоткрио праву природу идеолошког дуализма и његове метафизике (тобожње „теологије“). Он је открио да је за дуалистичку идеологију „Небо“ управо држава, и то држава која негира посебну личност, а своје право ставља изнад права човека. „Света тајна“ идеолошког дуализма, његово „божанство“ је сама држава. Суштина и главни сталеж те државе је војска, затим бирократија разврстана у хијерархију по чиновима, баш као и војска.

Држава је преузела на се знаке Цркве. Чиновничке и дипломатске церемоније и војне параде, смотре трупа, почасна чета, предаја заставе итд. — добили су карактер религиозног обреда, а Олтар Божији је засењен „олтарем отаџбине“. Хегел каже — у параграфу 279. *философије права* — да монарх, наравно у нововековној апсолутистичкој држави, представља оно што је божанско и да се најтежи задатак философије састоји управо у томе да схвати то божанско. Такође је „светиња“ и војска.

Православна Црква је место слободе, јер у њој обитава Дух Истине, који једини ослобађа од свих полуистина и лажи. Зато није наше да се везујемо ни за један идеолошки табор. Ми треба да сведочимо (животом својим) да је Свети Дух присутан међу људима — као нови живот у Христу.

Природа Зла, као зле воље палог архангела, не може бити упозната ако човек нема свести или бежи од свести о својој боголикости, слободи и достојанству. Христос доноси људима ту свест. Он сам је та свест о људима, Логос. Велики Инквизитор сузбија ту свест. Зато прогони и Христа и Његову основну поруку људима.

Ми смо већ раније рекли: кроз читаву историју као „црвена нит“ провлачи се сазнање:

Историју КАЉА ГРЕХ прародитељски.
Игуман Стефан каже:

„Ја сам проша сито и решето,
Овај ГРДНИ СВИЈЕТ испитао,
(Искушао грдобу света, нагрђеног Грехом!)

Отрова му чашу искапио,
Познао се с ГРКИЈЕМ животом, —

.....
Зла под небом што су сваколика
Човјеку су ПРЋИЈА на земљи.

.....
Свијет је овај тиран ТИРАНИНУ,
(чак и тиранину!)

А камоли души благородној!
Он је состав ПАКЛЕНЕ НЕСЛОГЕ:
У њ ратује душа са тијелом,

.....
Нико срећан, а нико довољан,
Нико миран и нико спокојан;
Све се човјек БРУКА СА ЧОВЈЕКОМ
(тражећи порекло и узрок Зла у „оним другима“,
а не у себи)

— ГЛЕДА МАЈМУН СЕБЕ у зрцало!

(ГВ, 2486—2520)

Закон историје (и, наравно, Зла у њој) је Прародитељски Грех и све око њега:

Заборав тога Греха је тежња ка бесловесности која заборавља и само Зло. Свест о Злу без свести о Греху је идеолошки дуализам. Свест о Злу као последици човековог Греха — тако да Бог може и поред Зла у свету бити слављен — је Православље. Православље слави битије Литургијом која је истоветна са самим битијем, а на Зло одговара — не оптужујући ни друге, ни Бога, него — Покајањем! Тако православни човек брани Бога као Љубав безусловно и, ако треба, и по цену живота.

Ако је историја људско самоосвешћивање, онда оно може бити и истинито и успешно само као Покајање. То је једино плодна философија историје.

Насупрот томе развио се, међутим, идеолошки дуализам (Грех раздвајања у душама људи) до размера невиђених у историји. Древни персијски дуализам манихејаца, павликијанаца, гностика Василидових (и њиховог Абраксаса о којем говори и Херман Хесе), средњевеконих мага Европе (названих „мистичарима“, као Ј. Беме и др.), богумила, албигенза, катара итд. је наиван у поређењу са идеолошким дуализмом, који је, коначно, дошао до израза у Хегеловој „објективној диалектици“ и њеној истоветности са „субјективном диалектиком“.

Хегелов „панлогизам је запањујући атентат на мистерију Личног Бога и на свест о Злу.

То што Хегел говори није ништа измислио: он је само изрекао оно што је током читаве историје „теологије“ Запада било подразумевано и присутно. Хегел је само постао свестан тога.

Ако је после свега тога у истој тој западној Европи још могућа демократска свест и демократија — а она је реалност! —, онда је то само доказ да је — и поред свих грехова, и поред свих вештих обмана парламентарног система, — ипак слобода воље неуништива у човеку. И његова жеђ за достојанством сваке личности.

7. Само магија види све постојеће стопљено у једну целину „свејединства“, у један „тоталитет“ који гута сва сушта као личности и признаје појединце само као функције, па је тада битије исто што и тај магијски „тоталитет“. Само магија опија човека тако да је „срећа“ одсуство сваке свести човекове о себи као посебности. И само магијско искуство тежи онда томе „тоталитету“, свету као „свејединству“ — као еманацији безличног »UNGRUND«-а.

Свест о себи као личности својствена је само осећању (а не мишљењу које се јавља тек после те свести). Осећање своје непоновивости и отворености ка савршенству тражи сусрет са Творцем моје личности који је Тројица: Отац мој, Брат мој и Украситељ мој. За кога не постоје Три нестворене Личности Божанске, не постоје — као вечне вредности — ни створене личности човечанске. Тоталитарне философије без Христа Бога воде у добро нам познати култ смрти, обрађен и у савременој литератури („битије за смрт“, Sein zum Tode у Хајдегера, и у делима Хермана Хесеа). Исто тако Сатана у *Лучи М.* каже:

„Вјечан ПОКОЈ вјечно је блаженство!“ (ЛМ, IV, 170)

Блаженство је у смрти, нестајању. То је и „танатос“ као блаженство код Фројда. То је смрт као тобоже врхунски чин човековог „самопотврђивања“. Тек том спремношћу на смрт потврђује се господар, по Хегеловој схеми историје као односа „господара и слуге“ (у *Феноменологији духа*).

8. Матријархат је био (ако је био?) — не као друштвено уређење које би у својој основи било одређено начином привређивања (тј. производње и расподеле), него — преовлађујући култ у којем су свештенице (или жреци) биле ЖЕНЕ.

Ако треба указати — не на магијску, него управо на мистеријску духовну — „структуру“ у којој се жена јавља као мајка (матер),

онда би то била МАТРИЈАРХАЛНА „структура“ у којој су нераздвојни „елементи“ те „структуре“ следећи:

светиња—свечаност—култ—обред—свештеник (свештеница)—
заједница — осећање припадности заједници — учешће у
обреду — припадности по мајци која врши главну улогу у
обреду.

Ако иједан од ових „елемената“ недостаје, „структура“ је поремећена, нема матријархата.

Матријархат или патријархат су називи за духовну заједницу. То није нека „интересна“ (производна, радна) заједница, него верска свечаност. Заједница по вери, духовна заједница — увек је апсолутна свечаност, СЛАВЉЕЊЕМ заснована, обнављана и одржавана. И, обратно, смисао свечаности је заједница. Хришћанска заједница се заснива, одржава и обнавља ЛИТУРГИЈОМ, и хришћани чине ЛИТУРГИЈСКУ заједницу са Христом који је Логос радости.

У тој свечаности сваки члан се рађа „од Духа“, „ОДОЗГО“ и само тако, превазилажењем и уздизањем, он излази из себе и поистовећује се са светињом коју обожава сва заједница. То је УЧЕШЋЕ. То је свето Причешће.

Кад се каже да синови Авраамови нису то крвљу, телесним рођењем, него духовно, јер „кажем вам: не говорите да сте од оца Авраама“ (те да сте на тај начин чланови заједнице Изабраног народа) „јер Бог може и од овога КАМЕЊА подићи децу Авраамову!“, каже Јован Крститељ (Матеј, 3, 9)...

Кад се то каже, онда се мисли на настанак који је мистеријски, а он уопште није телесно условљен.

Смисао свега онога што је матријархатом било наслућивано у временима пре Христа и у нехришћанским верама, довршен је и до краја откривен појавом БОГОРОДИЦЕ. Она је једина МАТИ човечанства. Друге мајке немамо, јер све остале жене су само родитељке.

У матријархату и његовој заједници је својеврсно предосећање Цркве, осећање које је наслућивало Цркву. Та чежња је општечовечански Стари завет који се од свесног и изреченог Завета датог Израилу, Изабраном старозаветном народу, разликује управо тиме што је то само жеђ, несвесно живљена у старим мистеријским кутовима. То је заједница тражења Литургије као основе заједнице.

Исто је то и патријархат.

За те заједнице, које сматрају да им је основа у слављењу, мада не знају Онога кога треба да славе, Његош каже:

О, невини синови природе,
О, мудрости, проста најсјајнија
(Светлости истините Христа)
Ви, пресретни поклоници Сунца!
Ви сте вјерни небесни синови,
Вас свјетила Луче животворне
Носе к Творцу, лучах источнику,

ЛУЧ је сјајна богословија вам,
(то уздизање које им се збива и пре него
су добили Књигу, Завет, Литургију)
ЛУЧ вам жртву у Небо уводи,
ЛУЧ ВАМ ТВОРЦА освјетљава душу!

(ЛМ, VI, 251—260),

Зато је велика одговорност монотеиста: као одговорност свесних, који знају да се ради о томе да Заједница у свом уздизању има да слави Бога Јединога, о којем говоре пророци... Уопште одговорност, кроз пророке упозораваног Божијег Народа је већа од одговорности осталих, „невиних синова природе“ (ЛМ, VI, 251). Јер „Богу Непознатом“ се клањају и платонисти, па ипак нису одговорни колико Изабрани народ. Тешко је бити Изабрани народ Божији. Поготово „Нови Израил“...

9. Шта су Адам и Ева повредили својим Грехом?

Не бисмо то никад сазнали да није Христа који је открио и установио Литургију као тајну живота света. Не бисмо то сазнали да Христос — који је Други Адам — није открио Своју тајну свештенства, као Свештеник.

Адам и Ева су грехом повредили своје СВЕШТЕНО звање, своје исконско СВЕШТЕНСТВО.

Човек је сличан Богу Логосу — не самом могућношћу да ствара, него — слављењем и радошћу којом је Бог стварао свет!

Литургија постиже ту „истоветност“ — јер људи могу да приме у себе енергије Бога.

Тако је човек учешћем у Литургији савременик стварања света, као и његовог довршења после другог доласка Христовог.

У *Лучи Микроkozма* се збива управо то: да песник постаје савременик стварања света, стварања човека, Греха, Пада и, истовремено, будућности у којој се јавља Други Адам, Христос Богочовек.

Његош указује на ту промену која се у Литургији небеској збива са временом и простором. Оно што ни архангели својим високим умом (ЛМ, III, 1810190) не могу да схвате, Бог им открива у Литургији: оно што они сматрају простором није ту — у Литургији — ништа друго до „Кораџи моји божествени“, каже Бог (ЛМ, III, 149—150), а оно што као милиони векова (тј. време) одваја један тренутак од другог, нестаје и два одвојена тренутка се стапају у један. Већ смо указали на III певање ЛМ. Неопходно је супротставити историјском и космогонијском литургијско схватање времена и простора, јер оно што магија жели да достигне у будућности (да учини присутном будућност), постигнуто је у Литургији, и без уништавања времена и простора, самим преображањем суштог.

Х. ЕПИЛОГ

Можда је потребан један *post-scriptum*. Свети Оци би, на крају својих списа, преклонили колена ума свога пред Божијом Премудрошћу и васеленским сагласјем Цркве (*consensus Ecclesiae*). Ја немам њихову смерност и „висоту смиреномудрија“ али сам свестан да тајна слободе у човеку превазилази сваки створени ум, па и мој. Зато сам потпуно свестан да, рецимо, у питању прародитељског греха није довољан један „водич“, ма то био и генијални песник, анђелски боговиделац, наш Његош.

Отац Георгије Флоровски јасно каже: хришћани, као верници, нису везани ни за једну философску доктрину о бесмртности душе. Али сви зато морају да верују у опште *Васкрсење мртвих*. Човек је створење. Само његово постојање је поклон од Бога. Он постоји и живи по благодати Божијој. Друга је ствар што је Бог хтео да га створи отвореним за бесконачност, са судбином за вечност пред њим. Међутим, то назначење за вечност оствариво је само уколико се човек веже за Бога, као Извор Живота. А Бог који је у Свом Телу победио смрт и Сатану — зове се Исус Христос. Ко год је додирнуо Његово васкрсло Тело, прстом неверног апостола Томе, тај не може да се задовољи „бесмртношћу“ разваплоћених, бестелесних „душа“. Он жели да живи у вечности *цео*; не само као „дух“ или „душа“, него и као продужовљено тело. Хоће да личи на Свога Спаситеља, Христа. Зато „бесмртност“ ван личног Бога или без Бога хришћанима личи на бескрајну, хладну пустињу... Они чезну за бесконачним општењем са Живим Богом, за причешћивањем тајнама Божијим, за обожењем.

Добровољна, жртвена смрт Богочовека Христа, као искупљење за све нас, — то је коначни циљ Ваплоћења. Он је дошао да умре за нас и да васкрсне за живот вечни. Христос није био пасивна жртва, Он је Победилац и у часу Свог најдубљег понижења. Наравно, тајна Крста превазилази моћ поимања, она почиње у вечности, „у светилишту Свете Тројице, неприступном за створења“, али та тајна Божанске Мудрости и Љубави откривена је и испуњена у историји, „за време Понтија Пилата“.

Ако у крштењу (то-јест, погружењу у воду) ми учествујемо у Христовој добровољној смрти и жртвеној Љубави, онда у Евхаристији, у Литургији имамо предукус Васкрсења, јер је Литургија „слика Васкрсења“ и радост „будућега века“.

Солунски професор теологије, о. Јован Сава Романидис, у својој књизи „*Прародитељски грех*“ пише да је, у оквиру старохеленске мисли, *постепено* Откривење истине једног, личног Бога — најпросто лудило. То је немогуће, по старохеленском мишљењу, прво зато што је Врховно Једно (то Ен) непокретно и незаинтересовано према свему што је изван њега; а друго, зато што је свако Откривење сувишно, пошто сваки човек поседује у себи способност ума којом он продире у дубљи смисао свих појава, а може својим умом да се поистовети са беспочетном, вечном реалношћу, па се човек на тај начин *сам* спасава од пролазног и смртног света...

За старогрчке философе, дакле, спасење је резултат напора човековог ума. То је био разлог да „*Грци траже мудрост*“... Њима није

могло да стане у памет да се Непромениви мења, јер Бог, као Личност, има апсолутну слободу воље, па може, да се умеша у историјске догађаје, да изабере Себи Посебан Народ и да га постепено припрема за долазак Свога Сина у Телу...

Њима, који су презирали материју и тело као „тамницу душе“, било је неприхвативо да је *Логос постао Тело*, да је страдао на Крсту, и да је телесно васкрсао за живот вечни...

И поред свеколике интелектуалне супериорности старохеленске философије, она се није винула до савршенства *несебичне љубави Божије* „која не тражи своје“...

Трагање за срећом, свака чежња, беше за старе Грке нека врста пада, али не зато што је та чежња била себична, него просто зато што је она била неостварива. За паганске Хелене, ослобођење од жеље не беше, као за хришћане, само неопходно средство којим се несебична и стваралачка љубав омогућује и разраста према другима. Напротив, то ослобођење означавало је за њих и пресецање сваке делатности и устоличење у престолу математичке постојаности, слободне од сваке подељености и умножености. Тако је појам непомичне стабилности и математичке тачности био обоготворен, кроз имагинарни и неосновани фатализам.

Спасење човека не постиже се платонским бегством душе из овога света и материје, него се постиже Христовом победом над Сатаном кроз Крст, Васкрсење и коначно обновљење свих ствари. То није спасење од света, него од зла у свету.

Хришћански, библијски Бог, није безлично „Једно“ неоплатоничара и будиста, него Нестворене Три Личности с једном суштином. Те Три Личности ступају у живи однос са створеним ангелским и људским личностима. У том смислу, Његош није роб старе хеленске философије. Он се није поводио ни за неоплатоничарском „небеском јерархијом“ псеудо-Дионисија, јер у његовој *Лучи микроkozма*, архангел Михаило и Гаврило (према Библији) имају важнију улогу од херувима и серафима...

Свети Оци, крштени Хелени, добро су знали немоћ философије да адекватно изрази тајне теологије. Они су кохеренцију тражили у Библији, а не у човековој философији. То је знао и наш Владика-Песник.

*

* *

Познати су разни облици дуализма: онтолошки, код манихејаца; платонски: расцеп између „идеалног“ и „материјалног“ света; етички или библијски: борба између добрих и злих духова и људи у атмосфери слободе; и, најзад, идеолошки дуализам, који проповеда освајачке ратове у име неке „свете“ идеологије...

Његош је лепо опевао трагедију слободе својом етичком осетљивошћу за добро и зло. Нарочито, у својој *Лучи*. А када „благосиља“ истрагу потурица, то није исто што и „џихад“. Напротив, он „благосиља“ одбранбени рат угроженог народа. Тако да је Његош потпуно чист од греха идеолошког дуализма.

*
* *
*

Његошев речник је многозначан. У томе се и састоји богатство поетског израза. Његов језички „материјал“ јесте и старохеленски и библијски, али ипак, храм, који је подигао из разнородног материјала, Његош посвећује искључиво Христу Богу. О томе говоре завршни стихови *Луче*:

.
Син достојни Оца превјечнога
обука се у человјечество
.
О преблаги, тихи Учитељу
.
воскрсењем смрт си поразио,
небо Твојом хвалом одјекује,
земља слави свога Спаситеља!

И — sapienti sat.

Zharko Vidovich

LOGOS — LITURGICAL CONSCIOUSNESS OF ORTHODOXY

The author points to the growing interest for mysticism among the youth. He speaks about the experience of the Indicible, which is poetically described by the prince, bishop and poet Peter Petrovich Negosh of Montenegro in his poem »The Rays of microcosm«.

The author evaluates the whole development of Western philosophy as the enslavement to the magics. The only liberator from the magics is Christ Jesus, the Incarnate Logos.

The Serbians had the experience of this liberation through the heroic sacrifice for Christ in the battle of Kossovo (Blackbirds' Field) in 1389.

This sacrificial commitment of Kosovo constitutes the Christian meaning and orientation of the history of Serbia. That is her anticipation of the Resurrection in Christ.

In the depth of the affective life one experiences the freedom of his own person. For the mystery of freedom feeling is more important than the reason. Through the feeling we instinctively discern Good from Evil. However, only through the Revelation of Christ we can exactly discern God's mystery of salvation from Satan's mystery of injustice.