

Димитрије Калезић

ДОГМАТСКИ СМИСАО БОГОСЛУЖБЕНОГ ПЕСНИШТВА ВЕЛИКЕ И СВЕТЛЕ СЕДМИЦЕ

РЕЧ — ИЗРАЗ НЕМАТЕРИЈАЛНЕ РЕАЛНОСТИ

Изговорена или записана реч је израз осећања, мисли, жеље, доживљаја свеснога и личног бића — човека. Она је материјални одјек реалности и има свој садржај, своју снагу, своје значење. Али то значење никад није идентично са тоновима који чине ту реч, нити са линијама којима је та реч „ухваћена“ и везана за материјални објекат (камен, дрво, картију), нити пак са самом масом тога објекта — него је то значење нешто друго, нешто нематеријално што је изражено кроз звуковну организацију акустичних елемената и помоћу одређених линија „сведено“, записано на камену, дрвету, кожи, папиру. Тако се нематеријална реалност транспонује у материјални свет, и човек је тада опажа као појаву, улазећи дубином свога духа у њу и схватајући је дубље, унутрашње — поимајући, дакле, дух онога што је представљено одређеним изговором или писменима. Чувена или прочитана реч је, значи, само феномен нечега другог, нечега што не припада свету материјалне стварности; то је нешто што припада свету духа — области која се мери другим „метром“, другим критеријем. Тако, дакле, квалитетна разлика између духа и материје несумњиво постоји, али постоји и духовнотелесно биће — човек који ту разлику савлађује и његова реч која је још један мост и још једна јака спона духовног и телесног. Отуда је човек синтеза светова, духовнога и телесног; и његова реч — исто тако. Њу чујемо или видимо (кад је записана) као објект, али то што ми чујемо или видимо је само њена материјална импликација коју ми опажамо — то је, другим речима њена експликација у материју. И њена вредност не зависи — ни од материје на којој је записана, ни од лепоте писма, ни од његове величине, ни од еуфоније кад је у питању само изговорена реч — него од смисла, семантичкога значења, унутрашњег садржаја, идеје, поруке која је тим означена. Та звуковна трупа и испрекидана или изједна вучена крива линија (пиано, текст) је само симбол, материјални знак присуства нечега невидљивог у видљивом; то је нешто „друго“

што се у материјални свет испољило кроз тај израз — кроз реч.¹ Због тога је реч дубоко перспективна, а није равна, површинска.² Израз је даље, синтеза и идентичност — тачније: тежња према идентичности — нечега (унутрашњег) са нечим (спољашњим). Сам термин „израз“ указује на неку активну усмереност унутрашњег на страну вањскога, на неко активно самопретварања унутрашњег у спољашње.³

Као таква, човекова реч је нешто што се пред нама налази записано овим или оним писмом, на овом или оном наречју или језику; нешто што смо чули или чујемо као више или мање артикулисана глас. У ствари, то што чујемо или видимо је само материјализована кора која је доступна објективном опажању и улази у област материјалнога света; она је познато мала посуда која у себе не може да прими цео свој смисао, него се он преко ње прелива. Ту немогућност уливања нечега духовног у целини у његове материјалне калупе имамо на примеру свега духовнога што се отвара према материјалној природи и испољава у њој. То, дакле, потврђује и пример речи, и пример њенога аутора — човека.

Али реч није само јединица; реч је мисао која се испољава кроз говор, и она може бити двојачко чувена или записана: као сажет израз мисли, или као елемент дуже срочене мисли — као реченица. И у једном и у другом случају она је израз целине, а не део, разломак. Стога језик, мисао, реченица није група речи окупљених у томилу, него су то разноврсни одјеци у оквиру материјалних категорија једне одређене целине духа; оне изгледају као каменчићи на мозаику, као комади испуцале коре на стаблу дрвета, као човекове органске промене при афекту, одушевљењу или другим необичним расположењима. Јер да склопимо мозаик потребно је тако да поставимо његове каменчиће да изражавају једну одређену идеју; да комади испуцале коре на стаблу буду израз тога стабла, потребно је да су с њим органички једно; да промене на организму буду примећене и схваћене као израз расположења или нерасположења дотичнога лица, потребно је да то стање (расположење или нерасположење) стварно постоји — и исто тако је потребно да постоји мисао, идеја, порука као ствар-

¹ Поред низа списа који третирају проблем језика функционално, гносеолошки и психолошки, и поред феноменалнога приступа језику, својственога нормативној граматици, овде желим да подвучем изузетну важност двају дела из руске философије која потичу од философа а не од лингвиста и граматичара. Први рад је дело Сергија Н. Булгакова, а други Алексеја С. Лосева. Њихове две књиге, писане независно једна од друге, приступају проблему језика из потпуно различитих праваца; наслов им је једнак — „Философия имени“. Док Булгаков, чије је дело писано 1921, а објављено 1953, тежи унутрашњем, суштинском поимању језика па приступа најпре проблему који настаје у самој вези смисла и акустичне масе преко које се тај смисао испољава, а онда тек улази у гносеолошко и ентолошко у језичком феномену — дотле Лосев, чија је књига издата 1927, приступа феномену језика феноменолошки: онако како учи и поступа његова школа — а он је изданак Хусерлова феноменологизма. Гносеолошку и теолошку компоненту речи богато открива уз обилне наводе Franz Mayr у раду Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache, „Gott in Welt, I, Festschrift für Karl Rahner“, Herder, Wien, 1964, 39—84.

² А. С. Лосев, Диалектика мифа, Москва, 1930, 69.

³ Исто, 41 — 42.

ност, и изговорена или записана реч ће бити само њен израз, симбол који вуче овој садржај, своје семантичко значење — свој, дакле, живот из надматеријалне реалности. И тако је изговорена или написана реч само средство којим човек саопштава оно што је сакривено у њему и што је непосредно недоступно другима. Њом човек експлицира свој унутрашњи нематеријални живот који је врло сложен и суптилан у материјални свет који је груб, евидентан и подложен чудима која нису ништа друго до прилично непоуздани органски инструменти духа. Преко њих се испољава човеков „слух“ за нешто тананије, за нешто што својом финоћом стоји високо изнад прубе материје и њене стварности. Стога преко свога израза — речи (у књижевности), тона (у музици), боје (у сликарству) и обликоване материје (у вајарству), човек саопштава оно што осећа у себи, оно што чини задовољство или мучу његову духу, идеју коју никако не може целином да оваплоти у материју — и то чини посебан вид његове мучке: зато он стешњује, спутава своју мисао, „муча“ и има много више да каже но што каже. То претешко осећање је више пута дубоко осетио и дао му израза још старозаветни човек, и то не само кад је била у питању реч коју је примио од Бога (Јр 20,9), него и кад је била у питању чисто људска реч (Јв 32,18). То унутрашње, персонално поимање, карактеристично по своме унутрашњем третману и оцени, својствено је источном менталитету, и њега имамо заступљено у Библији. Унутрашње богатство је у Ст. завету схваћено као мучка, изванредан напор, а Нови завет истиче органско јединство изговорене речи са садржајем који се крије у тминама и неиспитивим дубинама човекова унутрашњег живота — човекова срца. Реч одвира из срца човека (Лк 6,45); а кад се реч не чује, најбоље човекову унутрашњост откривају, просто откопавају и разоткривену приказују очи — те слике дунуће човекове, човекова срца — човекове личности.⁴ Због тога што срце представља свеукупност човекову — човека у целини, овај начин мишљења даје целовито, тотално гледање, концепцију, а то је у много чему супротно разломском, парцијалном третирању и схватању које је плод дискурзивног рационализма Аристотелове логике. Тај апстрактни стил мишљења је ушао од Аристотела и његових школа у старој Грчкој, преко неких

⁴ Реч „срце“ у библијском контексту је двојака: поред органскога, чисто физиолошкога значења које је општепознато, она има и друго једно значење — укупност и снагу човекова унутрашњег, интимног живота. Ово друго значење појма „срце“ обрадио је ванредно лепо и јасно Борис П. Вишеславцев у књизи „Серде в индуской и християнской мистике“, YMCA PRESS, Париз, 1929. И наша богословска литература је пре неколико година добила један изузетно леп, концизан и тачан приказ овога питања; имамо га у књизи др Димитрија Најдановића „Блажени и блаженства“, „Свечепик“, 40, München, 1965, 140—172. Али појам „срце“ у овом другом, несанатомском смислу, није остао само у тексту Библије или у ученим теолошким или философским трактатима, насталим под њеним утицајем; ушао је он и у народни менталитет, и из њега се прелива у све токове човекова унутрашњег живота. Потребно је само са мало пажње и акрибије пратити мотив „срце“ у говорном и књижевном језику, затим у свакидањем животу, а особито у посебним доживљајима једнога народа, једне генерације или појединца, и приметити да се из срца — воли, мрзи, одођја, прихвата, радује...; и свакако неће бити да је ово срце — срце које је предмет анатомскога студија; за ово срце не зна кардиологија, још мање кардиохирургија — оно лежи у пространој и недовољно испитаној области психологије и етике.

св. отаца, и источних и западних, који су се на њима васпитали, и у хришћанску теологију и дошао до пуна израза нарочито у схоластици; на њему се темељи и развија и модерни стил савремене европске културе — западне, разуме се.

ЧОВЕКОВО САМОДОКАЗИВАЊЕ

Баш по метафизичкој дубини свога бића и по онтолошком разликовању себе од света материје са којом је преко света повезан, човек је способан за доживљавање и казивање, за саопштавање доживљенога. Истина, он је релативан; али и поред тога, његов је доживљај дубљи и обухватнији но што хвата дијапазон физичкога постојања; и исто тако и његова суштина, супстанција његова унутрашњост — оно по чему је он човек — нешто је саовим друго од материје.

Али као што је неоспорно постојање материје, исто је тако неоспорно и постојање духовнога начела. А најтежњу и најдешњу прожестост принципа духа и материје имамо у феномену човека.⁵ Само, неопходно је нагласити да је човеково тело само један незнатан део личности, јер је и воља, осећање, мисао, жеља, намера... — све оно у што човек ставља своје „ја“ као залопу, израз његове личности.

Ако човека сведемо само на тело, ми смо га деградирани и осакатили: они се суштински идентификују са материјом и затвара у њене рамове; његово постојање остаје без самодоказивања: он не постоји, он се само налази. А да докаже своју метафизичку дубину и своју онтолошку специфичност, потребно је да манифестује себе кроз своје акције из којих би се видело његово надфизичко порекло и суштина, као и укорењеност његова том надматеријалном страном његова бића у метафизичкој стварности. Он, физички гледано, у свету обитава као и жива бића нижега реда; и још горе: он се у свету налази као и све друго материјално — неживо и живо. И такав његов положај и улога не откривају никакву његову метафизичку специфичност; њу ће тек да открије његово егзистирање, постојање, присутност, а кроз све ово се огледа његова надкосмичност која се испољава двојачко — енергијски или феноменолошки и супстанцијално или суштински.

Енергијско самодоказивање себе и своје личности човек чини свакодневно, кад с више кад с мање напора. Ту се огледа његова активност као умнога бића и односи се на рационално и апстрактно проучавање природе као објекта (наука), или на рационално третирање духовних и душевних проблема — такође као објекта (философија). Ова два типа самодоказивања свакако имају више снаге но

⁵ У сиромашној литератури из философске антропологије посебну пажњу заслужују епохални захват Виктора И. Несмјелова „Наука о човеке“, I-II, Казань, 1905—1906, затим Николаја А. Борбајева „О назначении человека“, YMCA PRESS, Париз, 1931, и, најзад, Симеона А. Франка „Реальность и человек“, YMCA PRESS, Париз, 1956. Проблем човека је често третиран, али врло ретко сам за себе, него увек наслоњен на етику, психологију, космологију, теологију и др. Зато је философска антропологија и младо, и сиромашно и перспективно подручје философскога истраживања.

лаке приче и безбрижно угађање нижим инстинктима у којима је разум деградиран и подређен физичком у човеку, али ипак су деони, разломљени, плитки. Ту човек бива жртва поларитета и раздваја се на живо (сазнајни субјект) и неживо (објект који се сазнаје).

Неупоредиво дубље и обухватније човек оправдава своју егзистенцију кроз два друга типа свога испољавања — кроз поезију и мит. Они су интуитивни; у њима постоји разлика између субјективнога и објективнога, али они нису удаљени једно од другог, што имамо случај код науке (и њенога експеримента) и код философије (и њенога закључивања). Импулси интуиције прожимају цела човека и непосредност у сазнању је основна тинктура којом се одликују поезија и мит, оно је израз непосредности и снага којом они савлађују поларитет и дају синтетичко и целовито гледиште и одговор на проблем света и човека — тачније: дају унутрашњи, неразбијен одговор на постављено питање. И једно и друго, и поезија и мит, имају заједничку преокупацију са философијом; али је прилаз проблему потпуно друкчији — иманентан, непосредан, доживљајан. У целовитост поезија уноси дух непосредности, и он се испољава на више начина, особито кроз снагу епскога замаха и кроз непосредност лирскога доживљаја. А мит пролази од првобитне целине: у њему се и човеку приступа као нечему што израста из универзума, из нечега неразломљенога, неразложенога, нераслојенога, целовитог. У њему се не налазе проблеми као нешто јасно одређено и дефинисано, али зато се из њега рађају, издвајају, еманципују... проблеми, појмови, решавања... Мит је, значи, свеукупност, тоталитет свих појмова, проблема, знања, решавања..., али датих у клици и неразвијених, ембрионално.

Ако бисмо хтели да распоредимо ова четири облика човскова испољавања и самодоказивања према њиховој дубини, старости и непосредности, могли би смо их овако распоредити: мит, поезија, философија, наука.

Мит⁶ је најстарији и он представља целину у којој су имплицитне садржани сви проблеми и сва знања и одговори, али их треба раскопавањем открити и апстракцијом извући из првобитне целине. Он је енергијско утврђивање личности у њеним појавним и изражајним функцијама⁷ независно од проблема узајамнога односа вечности и времена.⁸ Зато је он непосредан, нерационалан, наиван, ненаучан — ваннаучан⁹ али је зато дубоко перспективан и изражајан.¹⁰

⁶ Проф. Лосев (Диалектика мифа, 8—10) држи да је мит максимално конкретна реалност која не само да није измишљотина, него у себи садржи најстрожију логичку структуру; стога је он логички, у првом реду дијалектички, неопходна категорија сазнања и бића, мисли и живота. Мит је исконска и оригинална стварност која је далеко од сваке случајности и произвољности. Готово исто схватање мита имамо и код Берђајева (Философия свободного духа, I, УМСА PRESS, Париз, (без год. изд.), 110—118).

⁷ Лосев, Исто, 118.

⁸ Исто, 127.

⁹ Исто, 38.

¹⁰ Исто, 69.

Поезија је пуна свест о себи, али са јаким тоновима непосредности; особит акценат лежи на човеку као делу универзума.¹¹ Поезија је надахнута и одјек је психе. Што је искренија и дубља, она је све сроднија миту и дубље је укорењена у нешто конкретно, тотално и делује целовитије. Зато поезија великих песника преживљава и своје творце и на народе у којима је поникла и прекорачује границе и временске и државне; она постаје своја целом свету, и чини важан чинилац културнога наслеђа човечанства као целине.

Философија је дело чисто духовно. Рационално је у њој јако наглашено, направљена је разлика између објективне и субјективне компоненте, и метод сазнања је, још од времена Декартова, дискурзиван — посредан; ово нарочито важи за новију философију Запада, од Хегела на овамо.

Наука је последица философије; упућена је на проучавање природе као мртвога објекта и на однос према њој као таквој, а потпуно је запостављено живо и непосредно осећање природе, и однос према њој. Она је партитивна, разломска, апстрактна и тежи за прецизирањем и извођењем до краја — дакле, потпуно супротно миту који даје уопштено, дубину, конкретно — тоталитет.

Самим тим што човек постоји, он се налази, ту је; али, да ли себе доказује, да ли оправдава овоје постојање — то је оно што је битно за њега. Својим свесним деловањем, а не физичким постојањем, он то чини. Зато он egzистира, egzистentan је, док се **безлична бића и беживотне ствари** само налазе. Еgzистенција је атрибут духа — дакле, и човека, иако је он истовремено и материјално биће. Његова релативност као духа је још више ограничена његовом везаношћу за материју коју он савлађује доказујући себе као egzистентно биће.

Али докле сежу у дубину ови облици човскове делатности и заузетости преокупацијама духа и приступа свету из перспективе духа? Да ли су они толикога захвата да докуче и саму суштину питања? Да ли су они кадри да учине продор у област која лежи изван релативних категорија, у дубљу и даљу позадину — у Апсолутно?

Свакако да не; јер ма како човек као релативан ширио хоризонте и компонентност свога сазнања, он остаје релативан; ма колико он ишао у дубину проблема, он остаје релативан. То је евидентно из одговора које човек даје на питања која га муче. Али присуство проблематике и „муче духа“ коју човеку доносе ови одговори, знак је да човека интересује нешто трансцендентно, нешто што је изнад јела и пића. Тим је јасно и сјајно потврђена енергијска, феноменална страна духа који egzистира у човеку.

Али поред енергијског доказивања човскове egzистенције, постоји и суштинско доказивање њено — то је религија.¹² Основна ком-

¹¹ Мисао да је човек део универзума, али целовит — микрокосмос, а не деон и разломски, је дајтмотив философије свејединства новијега времена. Овај стил философирања је од времена светих отаца па све до појаве „рускога Оригина“ — Соловјева био космолошки оријентисан; а кад је иначе антропоцентрична — тачније христоцентрична, руска философија, преко Соловјева, пришла овој философској школи, хришћанској и неоплатоничкој истовремено, идеја човека и у њој брзо хвата свога корена и маха.

¹² Лосев, Исто, 115. и 117.

понента религија је понирање у проблеме, а то значи — праћење проблема до дна, до краја моћи човека. И тамо где не можемо више ићи навише или силазити дубље у себе, тамо где мислимо да је крај свему — тамо се сучељавамо са Апсолутним које је енергијом присутно и у нама самима, али његова суштина је неухватива и несхватљива за нас. Ту, дакле, и јесте крај — али крај наше релативности и самих нас ако нисмо кадри да се отворимо према вечном и неограниченом; а нашим крајем и коначношћу постојање више реалности уопште не долази у питање. Везивање човека за ту апсолутност и утврђивање појединца у њу као мозаичкога камена који у ликовној композицији има своју вишу функцију и дубљи смисао — јесте религија. Стога је она утврђивање личности у њеном дубоком, последњем корену¹³ — њено, дакле, супстанцијално самоутврђивање у вечности.¹⁴

Али истинску религију не можемо наћи у разливању свога духа и интереса по површини и кори ствари, него у вертикалним поривима и узлетима духа. Зато најпламенију религију имамо код најдубљих мистика и интуициониста, а они до ње досежу кроз трајне, константне медитације које нису циљ саме себи, него које воде ширењу духовних и интелектуалних — духовноинтелектуалних видика и доживљаја човекових, и примању, усвајању Апсолутнога у своју релативност — онолико колико је то могуће. Такви доживљаји и поимања света више реалности дају смисао ономе што смо назвали реч — у ствари, мисао је та реч, а њено материјално саопштавање је само њено преношење. Што човек дубље уђе у тај свет, његова реч је пунија, садржајнија, јер је адекватна експликација једне реалности у којој се корени човеково биће; она је израз једнога новог и дубљега сазнања, сазнања именуалнога, и његова транспозиција у категорије вишега света. На овом темељу се заснива факт открочења у религији открочења: невидљиви и необухватљиви Бог се јавља човеку и овај га, поред све своје релативности, поима, али не може, разуме се, да га схвати и обухвати. Та веза, тај однос је заснован на поставци открочења да је човек створ Божји — Бог, сличан Богу, као слика оригиналу; и у ствари, њега и јесте Бог створио сличним себи (I М 1.27), и једино на том основу постаје схватљив проблем открочења као дијалога сличнога са сличним, Бога са човеком.¹⁵ Те сродности и односа са Богом човек постаје свестан тек у религији открочења. Стога човек тек у њој долази до свести и сазнаје да је теоморфан (боголик), потпуно супротно историјским религијама које богове у својим митологијама схватају и представљају антропоморфним (човеколиким). Теоморфност човека је на посебан начин потврђена тиме што је необухватљиви Бог, не губећи та својства, сишао у категорије света и закључао се у пет људских чула, па је осећао и доживљавао

¹³ Исто, 118.

¹⁴ Исто, 127.

¹⁵ Факт сличности Бога и човека је подвлачен у теологији често; али у новије време је особито снажно подвучен и на њему је третиран проблем открочења које је названо дијалогом између Бога и човека. Види о томе С. Н. Булгаков, Разговор између Бога и човека, „Православна мисао“, X (1967), 1—2, 47—68.

као људи — да би им помогао да савладају своју релативност и ослободе се потчињености греху.

Тајна стварања света и човека је велика, али по тајанствености и несхватљивости високо изнад ње стоји тајна Спаситељева овлашћења, земаљскога живота, страдања и — васкрсења. Тајну страдања човека имамо да ту конкретно у историји као видљиву пројекцију Божјега старања о човеку; њу је изазвао човеков пад у грех још у самом праскозорју, у праисторији рода људскога (I Ма 3. гл.) — и та два чиниоца: човеков пад у Грех и Божје страдање због греха и победу над грехом имамо ванредно изнете у поетским ставовима богослужбених текстова велике и светле седмице.

УЧЕЊЕ ОТКРОВЕЊА О ПАДУ У ГРЕХ И ПОБЕДИ НАД ГРЕХОМ

Свемоћни савршени творац целога универзума — Бог, створио је све видљиво и невидљиво. Будући добар, он је створио све што је добро. То се види из откровења које је дао Мојсију и овај та приказао у свом „шестодневу“ (I Мт. 1, 1-31). Не само да није приказана генеза зла, греха, него ни његов феномен није нигде присутан у амбијенту који Мојсије описује; а изричито је наглашено да све створено беше добро (I М 1:12, 18, 21, 25. и 31). Критичарско цепидлачење би могло да „стави примедбу“ да Мојсије није имао циљ да говори о злу, него о добру, али ова, као скроз неоснована — отпада. Јер сврха поруке откровења коју Мојсије прима и преноси, „преводи“ на одређен језик и упућује је људима одређене културе, а преко њих и целом човечанству, није ништа друго до подвођење свега створенога под ауторитет једног Бога — апсолутнога творца свега, па и човека; а тај човек се још у рају срета са злом и његовим творцем — Сатаном, оличеним кроз змију (I М 3. гл.); а Сатана уопште није самобитно, него створено биће — у ствари, пали анђео (II Петр 2,4; Јуд 6) који је преценио своје силе и моћи као самостално лично и разумно биће па се погордио и одбачен је од Бога (Сир 10,5; I Тм 3,6; Ис 14,13—14). Стога његово „стварање; није никакво стварање, него негација — разарање, рушење, разбијање.;

Човек који је створен по слици и прилици Божјој (I М 1,27); тим се он корени у Богу, па зато од своје појаве он представља биће вишега реда. Као створ, он је релативан, али — али способан за усавршавање, намењен усавршавању и позван на усавршавање које је бескрајно (I М 1,28; Мт 5,48). Својим одазивањем на тај позив требало је да испуњава вољу Божју да тиме шири и богати димензије свога бића, у првом реду своју унутрашњост — свој психички живот, да постане сличан Богу (I М 2,16), а он је, преко Сатане, хтео да постане раван Богу (I М 3,6); и уместо да се усавршава и тежи апсолутном, он је хтео да се одједном апсолутизира — да постане раван Богу. Ту се испојила његова ограниченост; он хоће да постане, и покуша да постане, раван Богу, а само је Бог апсолутан — како може бити више апсолутних бића! Дакле, уместо да подреди природу и своје инстинкте себи, продубљивању и богаћењу свога унутрашњег живота, давању

маха добру које је у њему, — он подређује себе инстинктима, пада под детерминизам природе — тек сад зависи од ње и она постаје груба и господари над њим, а његов унутрашњи живот вене, јењави, слаби, своди се на минимум, али се ипак искра натприроднога у њему не гаси, не ишчезава (Рм 2,14—15).

Сатана је навео на прех први пар људи у рају (I М 3,4—6), али то њих нимало не оправдава: они су га послушали и попрешили свесно, лично, непосредно. Зато је прех Адамов двојак: непосредан — јер је он то учинио као одређен човек, као лице, као одређена индивидуа — Адам, и као адам — човек, човечанство, људи, људство. Стога је његов прех прва фаза преха, а онда је као њена природна последица дошла друга фаза греха у коме се рабају сви његови потомци — сви људи без разлике (Пс 51, 3. и 5). Грех првога извршиоца — Адама има три компоненте: он је садржао сам поступак — преступ, *παράβασις* (Рм 5,14), попрешку, *παράλιπον* (Рм 5,12) и непослушност, *παρρησίαν* (Рм 5,19). Потпуно природна последица овога је преховно стање, опреховљеност, преховно растројство, паралисаност људске природе у свим њеним душевним и телесним својствима — *ἀσάρκεια* (Рм 5,12. и 14) у којој је зачињао, рабао, живео и умирао човек (Пс 51,3. и 5).¹⁶ То стање ап. Павле именује изразом „други закон у људима својима, који је супротан закону ума мојега” (Рм 7,23). И та два закона — „закон у људима” и „закон ума” чине под и антипод бића човекова; тај поларитет, то двојство особито се живо и максимално осећа у извесним моментима и човек тада осећа себе више као инструмент једнога или другог чиниоца, него као самостално монолитно биће. Стога делатност „закона у људима” човек осећа као прех и што тада учини, приписује сили греха (Рм 7,17); а делатност „закона ума” приписује Христу који га тада испуњава (Гл 2,20).

Како је Адам био — Адам, одређени човек, индивидуа, лице, и адам — човек, човечанство, људи, људство, онда је његова природа као јединке у односу на природу човека уопште, на природу осталих људи као колектива била у истом односу у каквом се налази семенка према биљци; па пошто је она преступом у рају инфицирана грехом, та инфекција — прех пренела се и на ову човекову природу уопште и прожела је по дубини — до дна, и односи се на ове генерације људи, и по ширини — обухватила је свакога појединца који се раба као природан човек; односи се дакле на сву људску природу и на све људске особе.¹⁷ Тако греховно растројство и његова природна последица — смрт кроз једнога човека (Адама) уђе у све људе, у цело човечанство (Рм 5,12). Тај грех — наследни, првородни, прародитељски — је негативност са којом се човек раба и долази на свет, а затим је умножава личним гресима; па и кад човек не би чинио личних грехова — као на пример пресвета Богородица — ово стање би постојало у човеку као негативна тежња коју он савлађује личним напором, али не

¹⁶ Кремлевский, Грех првородный, „Православная богословская энциклопедия”, IV, Москва, 1903, 772. и др Јустин Поповић, Догматика православне цркве, I, Београд, 1932, 286.

¹⁷ Булгаков, Невеста Агнца, О Богочеловечестве, III, YMCA PRESS, Париз, 1944, 197.

може ње да се ослободи. Због овога су сви старозаветници настављали после смрти свој лични живот у нематријалном, запробном свету — у шеолу.^{17a} Ту су душе биле у извесној обамрлости и непотпуној свести о својој егзистенцији,¹⁸ и зато је то, као и касније, у хришћанству пакао, именовано изразом смрт, што је потпуно погрешно. Јер да неко умре да буде предат смрти, значи — треба потпуно да нестане, да га нема; међутим, боравак у Шеолу, Аду, о коме учи Божје откровење дато старозаветном човеку, а још више боравак у паклу о коме учи такође Божје откровење, али које је дато новозаветном човеку, је егзистенција, постојање — паклено постојање је чак и пуна свест, — јер се ту прима казна — награда; то није непостојање, него баш егзистенција — тачније егзистентна негација егзистенције, јер човекова личност је намењена бесмртности и остаје бесмртном. Ово на свој начин врло убедљиво илуструје пример таланта лењивог слуге: он је закопан у земљу, али није пропао (Мт 25, 18. и 25). Овде може бити речи само о моралној смрти, а никако о онтолошкој или психолошкој.

Али Бог није само творац света; он је поред тога још и промислитељ, искупитељ и судија света. Његово промислитељство се испољило још приликом боравка људи у рају — то до времена њихова пада у грех; а од тога момента, они опет нису препуштени сами себи, него — изричући над њима проклетство због прехопада, Бог им даје обећање на спасење (И М 3,15), и та мисао се као основна нит провлачи кроз цео Ст. завет — ту историју спасења; а нису били одбачени ни пагански народи, него су зраци „Сунца правде“ (Мл 4,2), обасјавајући Израил — тај изабрани виноград Господњи — прокидали пуне облаке над осталим народима и повремено блескали у њихову религиозноморалном мраку. То је била права природнога човека која је могла бити — и бивала је — некад на вишем досегу, а некад је падала сасвим ниско; али ни у ком случају није могла да се издигне изнад греховног стања — стања у коме се живело од ембрионалног зачећа па до полагања у гроб, и још даље — до уласка душе у опште душевно проље, Шеол. Због тога ови људски напори да се превазиђе и превалада ово стање греховнога растројства људске природе *ἀμαρτία*, остајали су без успеха, јер природни човек није могао да превазиђе своју природу: ни динамички па да савлада Шеол, ни онтолошки, па било да је у питању стварање некога новог света душа, било да је у питању квалитетно побољшање Шеола. Дозволимо да је човек могао да „превазиђе“ своју природу и да „обрете“ неко спасење, он би — као његово дело — било релативно: односило би се само на спољашњост, не би било дубока захвата. Потребан је био унутрашњи, иманентни препород, јер је и први грех зачет изнутра — био је ствар срца човекова (човекове унутрашњости) и испољио се кроз жељу која

^{17a} Шеол је јеврејска реч и по значењу потпуно одговара грчкој речи ад — тако је превод Седамдесеторица; иначе, реч ад, ἄδης, је сложеница и добивена је од ἄ = не и ἵδεν = видети. Отуда ад, а исто тако и Шеол, означава место мрака, невиделице, таме.

¹⁸ Лопухин, Ад, „Православная богословская энциклопедия“, I, Москва, 1900, 318—319.

је себе пренела у видљиву акцију. За дубинско, фундаментално, пре-
сздање човека, за спирање прљавштине греха са вечне Божје слике
у човеку и за давање еквивалентне сатисфакције дубоко увређеној
правди Божој — није био кадар човек, ни појединац ни нараштај.

Такав подвиг је могло да изврши само надљудско биће — биће
које је апсолутно, јер бестелесна бића — анђели такође нису била за
то кадра баш због своје релативности која није могла да гарантује
бесмртност.¹⁹ Због тога Бог шаље овога Сина са којим је, иако разли-
чит лицем — исти суштином, па он силази из вечности у време, из ме-
таисторије у историју, оваплоћава се у човека не нарушавајући ни
за пренутак своје божанство и извршава подвиг искупљења. Тако се
целином зближују и здружују две тајне — Бог и човек, и њихова
синтеза, тачније: њихова сљубљеност даје трећу и највећу тајну под
Сунцем — тајну Богочовека²⁰ која својом тајанственошћу превазила-
зи и тајну стварања света: у стварању су творачка реч Божја „дека
буде...“ облачи у вештаство, а у овлашћену се РЕЧ БОЖЈА — сам
Бог облачи у вештаство.²¹

Спаситељ је имао две природе: Божанску која је остала непро-
мењена и човечанску коју је, заједно са наследним грехом који ју је
себи подвластио, преузео од пресвете Богородице — реалног представ-
ника људскога рода који се рађа и живи у преху (Пс 51,5), а да при-
том њено девичанство није повређено. Пошто Спаситељ није зачет
у континуитету природнога рађања људи, он није ни могао бити под
грехом, тј. није наследио грех — није, дакле, био још једна карика у
ланцу преха; пресевета Богородица — јесте, јер је природно зачета и
рођена, али својим честитим животом се издигла изнад греха и није
имала личних прехова. Зато спаситељ оваплоћењем не престаје да бу-
де оно што је био — Бог, а постаје оно што није био — човек; али
његова богочовечанска личност зближује ове две тајне — божанску
и људску — и оне имају узајаман однос;²² и тим прва, божанска, бу-
дући апсолутна ништа не губи, а друга, човечанска, добија много:
преваладава детерминизам греха, васпоставља грехом изгубљену моно-
литност, савлађује свој иманентни поларитет и поново светли у
својој првобитној изворној светлости из времена пре пада у грех. У
ствари, то у њој не сија ништа ново, него очишћена слика, икона
Божја (I М 1, 27), обличје Христово (Гл 4, 19). Зато је Христос Други
Адам; па као што је кроз првога Адама ушао грех у људску природу,
тако је сада кроз другога Адама ушла у људску природу правда и
грех је потиснут и савладан (Рм 5, 18—19).

Богочовек је заједнички израз Бога — Субјекта нашега спасе-
ња и човека — објекта тога спасења. Зато кроз ту једну, богочовечан-
ску личност проговарају обе тајне и личности — и Бог и човек. Бого-

¹⁹ Поповић, Догматика православне цркве, II, Београд, 1935, 11. и 13.

²⁰ Исто, 7.

²¹ Исто, 8.

²² Исто, 101—123.

човек је откровење и приступ Бога човеку који му се отвара и жудно чезне за њим; тај човек, човек природе, остаје као чинилац у делу богочовештва. Зато сила Спаситељеве смрти силази до најтајенственијих дубина људске личности и прониче у њене најскривеније тајнике²³ и очишћујуће дејство његове на Голготи проливане крви простире се до најневидљивије дубине људске свести²⁴ и обратно: његово васкрсење обузима цела човека из најтамнијих дубина и диже га изнад греха, у сферу апсолутнога — Бога, и човек постаје поново оно што је био — бог, обновљена слика и прилика Бога, свога творца.

За време свога страдања и телеснога борављења у пробу, Богочовек није ни разбожен ни разчовечан, него је за три дана реалне умрлости својом богочовечанском душом без тела сишао у Шеол-Ад и тамо проповедао душама без тела.²⁵ Адска моћ је била немоћна и није могла да задржи у овојим оклопима и категоријама живу (а не обамрлу) душу Господа Христа коју је, као и душе свих људи, примила у себе. Стога је Шеол изнутра разриван, онтолошки превладан и Христос је собом и од себе — по сили свога божанства себе васкрсао и васкрснуо многе дотадашње житеље Ада. Тако је Спаситељ као Бог и као човек — као Богочовек, дакле, — извршио дело спасења васкрсењем из мртвих. Као Богочовек је нарочито доказао себе јављајући се у свом истом, али прослављеном телу са којим се узнео на небо и тиме дефинитивно учинио људску пророду житељем неба.

Ово су основне линије којима се кретао пут човеков од истеривања из раја до поновног уласка у рај. Неопходно је било изнети неколико важнијих момената, у првом реду врхунских и дубинских, који се односе на ово питање, јер су њима инспирисани песници богослужбене поезије, особито богослужбених текстова за највећи хришћански празник Ускрс и дане који му претходе. Догмат о првородном греху је „оса хришћанске сотериологије“²⁶ која има своје разрешење у крају земаљскога и почетку прослављенога Богочовекова живота — од Великога петка до ускршње зоре. У даљем излагању доносимо текстове, у целини или у одломцима, који ће нам откривати присутност догматских мотива у тој поезији.²⁷

²³ Исто, 464.

²⁴ Исто, 467.

²⁵ Migne, PG, t 11, col. 865. ff

²⁶ Булгаков, Исто, 178.

²⁷ Поред све лепоте и дубине ове поезије, на њене текстове се код нас осим Л. Мирковића нико непосредније није освртао. Он је дао превод богослужбених песама Великога петка у часопису „Братство“ (Сарајево), IX (1933). Затим се Боко Слијепчевић начелно осврнуо на црквену поезију у чланку О нашем црквеном песништву, „Пут“, I (1933/34), 5, 289—291, где посебно подвлачи мотив о сејању тела телеснога и васкрсавању тела духовнога (зрно дволико: природноживотно — Велика субота, јутрења, статија II, 16). Није непотребно да се напомене да су неке од ових песама добиле своје кратко, изванредно лепо тумачење у једном белетристичком делу које стоји у врховима савремене светске литературе (Борис Л. Пастернак, Доктор Живаго, II, „Просвета“, Београд, 1963, 189—193).

ПРЕСВЕТА БОГОРОДИЦА — ПОСРЕДНИК НАШЕГА СПАСЕЊА

Кроз цео Стари завет негована је нада на спасење и Спаситеља, „семе женино“ (I М 3,15) које је било предмет прорицања старозаветних пророка и према коме се кретао ток историје спасења све док се обећање није обистинило. Уз то није заборављена ни сама особа која ће из овоје утробе да роди то „семе“, него је и она на разне начине пророкована (II М 3,2; Са 6,37—40; Јз 44,1—4). Али као што је било неопходно да сам Спаситељ буде натприродно биће, исто тако је и толико било неопходно да његова мајка буде потпуно природно биће — дакле, адекватан представник људскога рода који тражи спасење. И била је таква — израсла је од (из) људи.²⁸ Али како је она, будући природна, примила у своју утробу натприроднога Бога — то је тајна; не тајна у смислу скривености, него тајна у смислу превазилажења умнога досега свега створенога. Зато ће она остати вечитом гајном, јер

„... Не разумеше како си се оваплолио (Христе)
(ни) бестелесни Твоји анђели“.²⁹

Стога —

„Ни реч,
ни ум,
нити језик
Твоје рођење не могу, Чиста, похвалити,
него су слаби у Теби;
и (ту) се обличава философа слава
и ретора красноречивост“.³⁰

Оваплоћење Бога од Дјеве је „неизрециво људима и неисказиво“³¹ — оно је изнад схватања и поимања свакога створеног бића уопште, па и оних којима је словесност атрибут, јер пресвета Богородица раба „дубину Речи мимо речи“,³² тј. тако да се њен пород Реч — Логос људским речима не може ухватити и изразити, па се зато и вода њенога источника „мимо природе излива“.³³ Њено зачеће Спаситеља је било: богомужно,³⁴ безмужно,³⁵ бесемено,³⁶ она је била браконезискусна,³⁷ неискусобрачна,³⁸ а њено рођење — безболно:

²⁸ ВС (= Велика среда), вечерња, на Господи возвах, и ниње.

²⁹ ЧСС (= четвртак Светле седмице), јутрења, на хвалите, 1.

³⁰ Исто, канон, песма 6, 4.

³¹ УСС (= уторак Светле седмице), вечерња, на Господи возвах, слава.

³² ПСС (= петак Светле седмице), јутрења, канон, песма 6, 1.

³³ Исто, 9, 1.

³⁴ Исто, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

³⁵ ВЧ (= Велики четвртак), мало повечерје, канон св. Андреја Критскога, песма 8, богородичан.

³⁶ ВП (= Велики петак), јутрења, стихире после јеванђеља, 4; ССС (= среда Светле седмице), вечерња, на Господи возвах, и ниње; ЧСС, вечерња, на Господи возвах, и ниње;

³⁷ ВП, повечерје, канон, песма 4, 2.

³⁸ ССС (средa Светле седмице), вечерња, на Господи возвах, и ниње.

„Једина (од) жена
без болова родих Те, ЧЕДО,
а болове сад трпим —
страдањем Твојим неотрпивим”.³⁹

Само откривени моменат њенога богомужнога зачећа црквени песник је правилно појмио и пластично представио:

„Страшна и најславнија (дела)
небеса Владика
на Теби свршаваше испочетка,
Најнепорочнија;
јер с висине тачно укању
као дажд у утробу Твоју, Богоневесто,
показујући Те као извор који све благо одвире
и обиље исцељења. . .”⁴⁰

Дакле, пресвета Богородица је „дара бесмртнога живот источила”,⁴¹ „ипостасно Слово излила”⁴² а Спаситељ је „као мушки пол отворио девичанску утробу”.⁴³ Заиста је све то „дизнад људског ума и знања”,⁴⁴ не само за нас него и за црквенога песника који то своје интимно признање искрено уноси и у стихове песме. Зато се чудо њезина рођења не може исказати јер је неизрециво⁴⁵ и неисказиво,⁴⁶ а такво је јер је Спаситељ „неисказиво оваплотио”;⁴⁷ она је

„Несместивога у небесима
сместила у својој утроби”,⁴⁸

који „као мушки пол отвори девичанску утробу”⁴⁹ и у њу се

„телом усели,
прође лепо,
убличивши човека у Себи божанствено”.⁵⁰

На тај начин је Спаситељ њу узвисио и она се показала „као свето станиште божанства”,⁵² а Он се од ње „у спрастима подобно нам обу-

³⁹ ВСуб (= Велика субота), јутрења, статија II, 5.

⁴⁰ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, 7; ПСС, јутрења, канон, песма 1, 4.

⁴¹ ПСС, јутрења, канон, песма 8, 4.

⁴² Исто, I, 1.

⁴³ НП (недеља Пасхе), јутрења, канон, песма 4, 1.

⁴⁴ ВЧ, мало повечерје, канон А. Цитекога, песма 8, богородичан.

⁴⁵ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁴⁶ СЋБСС (субота Светле седмице), вечерња на Господи возвах, слава.

⁴⁷ ЧСС, на Господи возвах, и ниње.

⁴⁸ ВП, јутрења, анимефон 6, богородичан.

⁴⁹ Види белешку 16.

⁵⁰ ВПон (= Велики понедељак), велико повечерје, канон А. Критскога, песма 2, ирмос 2, 8.

⁵² Види белешку 23.

као тело”⁵³ и то — по Својој вољи.⁵⁴ Његово натприродно зачеће је тајна, рођење — исто тако, јер ни једно ни друго није потчињено законима природе, области у којој се креће људски дух; природи и њеним законима је подложен човек и сва нижа бића — бића, дакле, која егзистирају и налазе се у категоријама простора и времена, а натприродни — натпросторни и надвременски — Бог се оваплотио и својим рођењем учинио ерупцију, улив свога божанства у свет природе, у првом реду у природу своје слике, човека, ради кога се и оваплотио. Крути закони природе били су немоћни пред својим законодавцем — Његова воља и његова моћ су надвладали природу.

Та победа, то савлађивање и превазилажење закона, реда, поретка природе манифестовала се и на девичинству Богородичину: она је била девојка пре зачећа Спаситељева и девојком је остала и после његова рођења; зато је она приснодјева, увекдјева, вечита девојка. Прелазак Јевреја преко Црвенога мора је прасликовао њено рабање; ту мисао богонадахнути црквени песник уноси у своје поетско остварење и саопштава нам је песничким језиком:

„... Море по преласку Израилеву остаде непроходно
(а) Непорочна по рођењу Емануилову остаде нетрудежна”.⁵⁵

Исто тако и несагорива пламтећа купина на Хориву прасликује њено вечно девичанство, па и њен мотив налази овој израз у молитвеним и поетским узлетима црквенога песника:

„Јер као што купина не сагореваше ипалаена,
тако си (Ти као) Дјева родила
и (заувек) Дјева остала”.⁵⁶

Због свега тога пресвета Богородица се назива вратима славе, јер је кроз њу, као кроз врата, прошао само Спаситељ и ушао из надвремене вечности у време, из метаисторије у историју и коначно — у своју слику, човека. То су врата

„кроз која једино Вишњи прође
и опет (их) (за собом) затворена остави”⁵⁷
„не повредивши у твоме (Богородице) рођењу
закључане (неотворене) (утробе) девојачке”.⁵⁸

Посредништво пресвете Богородице у економији нашега спасења је јасно из порњих навода: оно се састоји у томе што је она телесно родила Спаситеља; али оно се тиме не исцрпљује: оно, дакле, није сведено само на тај догађај који за наше време остаје у дубокој прошлости, него је њено посредништво стална садашњост и стална будућност: оно није статика, него динамика која налази свој стални

⁵³ ВПон, јутрења, канон, песма 9, ирмос.

⁵⁴ ПСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

⁵⁵ ССС, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁵⁶ НП, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁵⁷ ВП, јутрења, антифон 12, богородичан.

⁵⁸ НП, јутрења, канон, песма 6, 1.

израз у топлом и интензивном посредништву пресвете Богородице код њенога Сина и Бога — Господа Исуса Христа. Зато јој се с разлогом пева:

„Радуј се живо(то)носни источнице
који (читајем) морима изливаш чудеса
на сву васељену;
океане умни
који Нилове матице превасходиш
изливањем благодати...”⁵⁹

Њеним посредовањем „човек се ослобађа ране рака”,⁶⁰ јер она (Богородица) својом љугом

„преграду непријатељства разрушивши
мир уведе
и царство (Божје) отвори;
њу, дакле, имајући као тврђаву (браник) вере,
заштитника имамо Господа који се од ње родио,
јер ће он да победи непријатеље
као најсилнији”⁶¹

Нису људи по овој вољи и без дубљег разлога огласили пресвету Богородицу за посредницу преко које је Спаситељ „од клетве људе ослободио”,⁶² него је она за то од самога Бога изабрана:

„... Јер тебе матер,
посредницу живота показа
Бог који је изволео
да се без Оца од Тебе очовечи (роди на људски начин)”⁶³

Зато јој и притичемо „као неразрушивој стени и посредништву”,⁶⁴ па је за нас и њен гроб „живо(то)носни источник”.⁶⁵

Поред порња два разлога што људи сматрају Богородицу посредником свога спасања — што је родила Бога и што ју је сам Бог одредио за то —, постоји и један трећи, чисто људски разлог — психолошки; и он је нашао израза у богослужбеној поезији која нас овде интересује. Ево како то црквени песник саопшта генерацијама, молећи се искрено самој Богородици:

„Пошто немамо храбрости
због премногих греха наших,
(онда) ти рођенога од тебе моли, Богородице Дјеве,
јер много може (да учини) мољење материно
према осетљивости Владике.

⁵⁹ ПСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

⁶⁰ ПСС, јутрења, канон, песма 7, 3.

⁶¹ ВСуб, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁶² ВП, јутрења, антифон 9, богородичан.

⁶³ УСС, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁶⁴ ВП, јутрења, антифон 3, богородичан.

⁶⁵ ПСС, јутрења, синаксар (Истина, синаксарски текст иде у прозу, а не у поезију; али наводимо га због самога израза).

Не презри молбе (нас) грешних, Најчистија,
јер је милостив
и може спасити
Онај који је изволео да за нас страда".⁶⁶

На једном другом месту молитвено се обраћамо кроз реч преподобнога Андрије Критскога Спаситељу, речима:

„Прими Богородицу која се моли за нас непрестано,
јер је мати —
и може Те умолити".⁶⁷

Дакле, посредништво пресвете Богородице у делу спасења људи није фикција и измишљотина, није пука субјективност без објективнога ослоња, — него то је једна стварност: оно је могуће, усрдно, непрестано и — а то је овде најбитније — оно је реално. Богатство и стварност његову обилато илуструје овај навод:

„Већа (количином) од песка ваистину
и кишних капљица
беху, Богородице, мноштва источника Твојих
која непрестано богато теку на сву земљу
и свакога љуто болујућега брзо исцељују".⁶⁸

ГОСПОД ИСУС ХРИСТОС — ИЗВРШИЛАЦ НАШЕГА СПАСЕЊА

Већ у појединим наводима горњих текстова којима је илустрована и потврђивана органска веза богослужбене поезије и учења откровења о пресветој Богородици, наглашена је — где јаче, где слабије — и мисао да је Господ Исус Христос извршилац нашега спасења. Али пре приступа мотиву и делу искупљења у текстовима које испитујемо, неопходно је поставити једно друго, условно питање, питање које поставља и ап. Павле и од кога зависи све — „А како Христос не уста..." (I Кор 15,14). Наиме, интересује нас личност нашега Спаситеља, и то у најдубљој и најскривенијој њеној суштини: да ли је он био само Бог, или само човек или оно што учи Св. откровење — Богочовек: и Бог и човек заједно. — Шта, дакле, о томе каже богослужбено песништво велике и светле седмице?

БОГОЧОВЕК — ИЗВРШИЛАЦ НАШЕГА СПАСЕЊА

Пажљивим читањем текстова које овде истражујемо није тешко уочити јасну и недвосмислену мисао о двострукој — божанској и човечанској — али једној — богочовечанској — природи извршиоца спасења целе твари — Господа Исуса Христа. То је ван сваке дискусије. И тамо где је више наглашена једна природа, није прећу-

⁶⁶ ВП, јутрења, антифон 8, богородичан.

⁶⁷ ВС, мало појечерје, канон А. Критскога, песма 8, 9.

⁶⁸ ПСС, јутрења, канон, песма 4, 1.

тана друга; а има читав низ цитата у којима је у свој глумици присутна мисао о јединству двојне, двоједне, природе Спаситељеве. Зато у даљем излагању, без особитога коментарисања — јер ово није ни потребно при оваквој јасности — навешћемо низ навода којима ћемо илустровати ову мисао — односно, којима ће се утврдити изворна тематска зависност ове поезије од речи Св. откровења.

Али црквени песник не остаје само на томе; он улази још дубље, просто понире у бездане дубине откровења и његове мотиве уноси у своје поетско остварење. Има нешто што је овде интересантније: има ту врло суптилних мотива чије су прецизности и тананости изазвале дуге дискусије које су доводиле до спорова, раздора па и јереси које су Цркву попресале и раздирале изнутра. Али њихова појава била је видан знак активности и живота Цркве. Црквену заинтересованост исто тако видно потврђују, а православност посебно, текстови религиознога, односно богослужбенога песништва на догматске теме и мотиве, дати у духу строге ортодоксије. Поћимо за тим мотивима.

Пре свега црквени песник је у глумном убеђењу да

„ни анђео,
ни човек,
него сам Ти (Господе), спасио си нас,
слава Ти!“⁶⁹

Примајући реално људско тело од пресвете Дјеве Марије и преузимајући, али не наслеђујући, грех људски од ње, Господ Исус Христос се није разбожио — није се претворио у неко небожанско биће, тј. није се лишио свога божанства, него — како му се песник у молитви обраћа — остаје

„сав огањ будући, Речи,
иако си се оваплотио“.⁷⁰

Зато молитвена и песничка душа велича једнога „троличнога и нераздвојивог божанства силу“,⁷¹ јер „у трима ипостасима једнога Бога певали навикосмо“,⁷² „у светлости овуда бићем постојећег“⁷³ који је источник живота и неприступачна светлост⁷⁴ — неисказиви и беспочетни Бог.⁷⁵ То је Бог творац — Св. Тројица са свима трима лицима чије постојање претходи постојању свега створенога и ограниченога и као такво, оно је вечно. Та идеја је факт откровења, али она не остаје само као својина знања самога овезнајућег Бога, него се

⁶⁹ ВП, часови, тропар.

⁷⁰ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 8, 1. и 9.

⁷¹ НП, јутрења, канон, песма 9, 11.

⁷² ССС, вечерња, на Господи возвах, 3.

⁷³ НП, јутрења и часови, ипаккој; ср. Пасхална стихица 3.

⁷⁴ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

⁷⁵ ВСУб, јутрења, статија II, 53.

надвремени и натпросторни Бог из своје апсолутне вечности окреће и отвара према овојој слици — човеку и позива олесна бића, људе, да појме колико могу мисао о његовој апсолутности:

„Видите, видите да сам ја Бог који је још од пре бића свега
и пре стварања земље и неба.
Знам све и сав сам у Оцу
и целог (Њега) носим у Себи”,⁷⁶

и одмах иза тога открива како је створио свет, и мисао да је Бог Слово — Господ Исус Христос био главни актер стварања:⁷⁷

„Речју саставих небо и земљу,
јер бејаш са Оцем,
и речју носим све. . .”⁷⁸

Суштинско јединство и персонално пројство — дакле тројединство — лица Св. Тројице имамо јасно подвучено у бројним песмама. Испичући ово, песник не пропушта прилику да јасно истакне сазнање Господа Исуса Христа, и да одмах објасни у чему се оно састоји: да ли се заснива на дискурзивном и рационалном закључивању као људско знање, или је то непосредно мотрење и сагледавање до сржи. И наравно, црквени песник се опредељује за овај други облик сазнања, јер Господ је свуда присутан и нема потреба за закључивањем које је потребно човеку због његове релативности, јер је присутан у одређеном времену на одређеном месту, па је прошло минуло а будуће још није дошло. Зато о свему што не гледа „сад” и „овде” — он закључује.

„Све разумеш,
ове знаш, Исусе,
као онај који има у себи
све отачко наслеђе божанствено
и целог Духа (Светога) усађена носи у себи,
једнобитнога са Оцем”.⁷⁹
„Ко осим Тебе други Твога Оца зна,
или ко осим Тебе зна час или дан,
јер у Тебе су, унутра, ризнице премудрости све —
Христe Боже”.⁸⁰

Непосредност Божјег знања, тачније континуиране апсолутне евиденције нарочито је јасна у овим речима:

⁷⁶ ВПон, велико повечерје, канон А. Критскога, песма 2, ирмос 2, 1.

⁷⁷ Ова мисао није најчиткија из овога текста, из 1. главе Прве књиге Мојсијеве — такође; али усмено предато Св. откровење, Св. предање, верно је чувало ту мисао и цар Лав Мудри ју је унео у свој њеној јасности у црквено песništво (Види у Цветном триоду службу Педесетнице; на великој вечерњи, на Господи возвах, слава и ниње, и на литургији, на стиховање, слава и ниње).

⁷⁸ ВПон, велико повечерје, канон А. Критскога, песма 2, ирмос 2, 2.

⁷⁹ Исто, ирмос 2, 5.

⁸⁰ Исто, песма 9, 3.

„Књига ће се отворити онда
када буду постављене на престоле;
дела ће се обличити (открити, показаће им се облик)
кад буду нага стајала сва;
кад ће буде да присуствује ни сведока ни клеветника,
јер је све обнажено пред Богом”.⁸¹

Дубоко и правилно понирање у суштину самога божанства које је могуће само на основу искрене уверљивости у истинитост откривене речи, спојено са искреном молитвом имамо у следећој песми:

„Беспочетна,
нестворена Тројице,
нераздвајива јединице,
(у)троје постојећа и једно(битна):
Оче, Сине и Душе (Свети) — Боже једини,
прими (молитвену) песму
од прљавих језика
као од уста пламених”,⁸²

молећи и поштујући тиме

„јединицу божанства која у трима ипостасима
неливена пребива,
просту, неразделиву и неприступ(ач)ну,
којом се избављамо огњенога мучења”.⁸³

Мотив једнобитне Св. Тројице имамо и у овој песми:

„Славим Оца и Сина силу
и Духа Светога певам власт —
неразделиво,
нестворено божанство,
Тројицу једнобитну,
царујућу у векове векова”.⁸⁴

Мотив једнобитне Божје троличности је са још више суштинности обрађен у следећим трима песмама:

„Једнога Бога по природи поштујем,
три ипостаси певам одређене —
друге, али не (и) другчије,
будући да је божанство једно у трима лицима,
јер (оно) је: Отац, и Син и божанствени Дух”.⁸⁵

„Оче сведржитељу, и Речи, и Душе (Свети),
(једна) природо, сједињена у трима ипостасима,
превечни и најбожанственији,

⁸¹ Исто, песма 9, 4.

⁸² Исто, песма 2, ирмос 2, 6.

⁸³ ВП, јутрења, блажена, слава.

⁸⁴ ПСС, вечерња, на Господи возвах, 3.

⁸⁵ НП, јутрења, канон, песма 8, 3.

у Тебе се крстимо и
Тебе благосиљамо у све векове".⁸⁶

„Поклонимо се Оцу
и Његову Сину
са Светим Духом —
(једној) Св. Тројици у једној (заједничкој) природи".⁸⁷

Појава, односно откривање мисли о трима лицима у једном једином бићу — Богу била је камен темељац откривенога учења у коме имамо јединство у мноштву. Јер трансцендентни монотеизам какав имамо на пример у исламу, нема никаква услова за религију, још мање за молитву — односно, молитва може да постоји, али она не досеже до Бога, него тек до његова пророка. Многобожачке религије свде све своје богове у природу, затварајући их у категорије простора и времена, приписују им особине људи, и добре и лоше, и ту имамо облик и снагу религије, али у праницама природе — дакле, и молитва у многобожачким религијама може да постоји и да буде усрдна, али она није упућена Богу натприродноме, него деифицираним природним појавама. Али хришћанско Откровење даје човеку нешто ново — нешто до чега човек никад не би могао својим природним моћима да досегне: то је учење о једном, истинском, правом Богу, али који има три лица преко којих се изражава његов однос према свету и човеку. То је хришћанско, односно откривено јединство (суштинско) у тројству (личноме), или обратно: тројство (лично) у јединству (суштинскоме). Тај камен темељац којим се хришћанска религија, религија Откровења, квалитетно разликује, и то коренито, од свих природних религија имао је улогу и још једнога другог камена — камена спотицања, и то баш у самој Цркви. Наиме, иако је ова тајна човеку откривена и кроз Откровење понуђена, она је и даље тајна: она стоји пред човеком, односно човек пред њом и ломи главу да је схвати, разуме. И наравно, не може. То су два потпуно различита плана бића — природно и натприродно. Зато природни човек не може да натприроднога Бога свде у оквире своје мисли и изрази кроз своју реч. И да би имао правилно поимање о Богу, он треба да се налази у Цркви која је ризница Откровења и његов непопрешив тумач и интерпретатор, и то зато јер јој је глава сам Господ Исус Христос (Еф 5, 23), а душа сам Свети Дух и што излаже реч Божју која је истина (Јн 17,17) — и све своје умне силе да подводи под тему Откровења. Онда он може да се удубљује у њега онолико колико је кадар; али ако човек почне рационално и својеглаво, „оригинално“, да размишља о томе без контролисања своје мисли Откровењем као целином, он ће врло лако да погреши. Падање у прешке је не само могуће, него је и било, и то увек кад је год релативни човек покушао да релативизира Бога да би га схватио и исцрпео његову тајну. Бог је „сциран“ па су добијена три Бога: Отац, Син и Дух; они и јесу „Бог Отац, Бог Син и Бог Дух Свети, али опет нису три Бога, него један

⁸⁶ ВС, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 8, 8.

⁸⁷ ВСуб, јутрења, тропари по непорочних, 5.

Бог”, каже отац православља св. Атанасије Велики у свом Символу.⁸⁸ Настајала су затим питања о појединим лицима: да ли су сва три једнако превремена, да ли су сва три једнаке власти или је неко потчињено некоме другом и сл. Ми немамо потребе да улазимо у историју тих спорова нити да наводимо догматску саборску формулацију коју је Црква доносила на односним васељенским саборима. Довољно је да кажемо да је Црква реч Откровења о једнакој беспочетности, поштовању и власти свих трију лица Св. Тројице, као и о њихову природном јединству и личном тројству превела на људски језик. Ту преведену мисао Откровења богонадахнути црквени песник је појмио, прилазећи јој са стране речи, превода на људски језик, и дао као израз своје душе и свога молитвенога песништва. Ево један карактеристичан пример:

„Беспочетан су Оче,
 нестворен си Сине,
 сапрестолан и (Ти) Душе (Свети):
 једно три: (једно) природом и при лицима —
 једини Бог истинити”.⁸⁹

Између лица Св. Тројице постоји извешан однос: Отац је беспочетни почетак од њега се Син беспочетно рађа и Дух Свети такође беспочетно исходи. Баш због свога рађања у превремену, преезистенцији света, Бог Син својим привременим рођењем од пресвете Богородице није унео никакву измену у међусобни однос лица Св. Тројице, нити је изменио своје лично својство. Његово постојање је превечно, његово синовство — исто тако, па, према томе, и његово рађање.⁹⁰ Он је Слово, Реч која се још пре векова, па и у време векова, рађа од Оца а тек у одређено, последње, време родио се и од пресвете Богородице.⁹¹ Па као што је људска реч израз, испољеност људске мисли и неодојива је од ње, тако је и његово рађање у вечности схваћено са људске стране. Зато је он изричито назван „од Бога Бог Реч”⁹² „која је увек са Оцем као зора у светлости”.⁹³ Али иако је то рађање употребено с рађањем речи из мисли, песник га поима и изражава као безвремено, а привремено рађање које се дешава у времену, песнику је несхватљиво и неисказиво:

„Господе,
 Твоје рађање од Оца безвременно (је) и вечно;
 оваплоћење од Дјеве
 неизрециво је људима и неисказиво,
 а силазак у ад
 страшан је ђаволу и анђелима његовим. . .”⁹⁴

⁸⁸ Ј. Поповић, Догматика, I, 130.

⁸⁹ ВУ (= Велики уторак), велико повечерје, канон А. Критскога 9, 9.

⁹⁰ ПСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

⁹¹ Исто.

⁹² ВП, јутрења, антифон 8, 1.

⁹³ ВПон, велико повечерје, канон А. Критскога, песма 2, ирмос 2, 3.

⁹⁴ УСС, вечерња, на Господи возвах, слава.

Због свога телеснога привременога доласка у свет рабањем Господ је примио и људску природу, не престајући и даље да буде Бог. Због тога је он двострук природом. Тај мотив ванредно лепо илустрирају три догматика који су — као и многе стихире из октоиха — ушли у богослужење овога празника. Наводимо одломке из ових трију по хронолошком реду богослужбене употребе, а то је истовремено и поредак октоиха.

„... родила си (Богородице) без Оца Сина телом,
пре (свих) векова од Оца рођенога без матере
који није претрпео никакве измене, или мешања или дељења,
него је обема природама особину целу сачувао...”⁹⁵

„... јер безвремено (кад није било времена) од Оца засијали
Син јединородни —
тај (Богородице) од Тебе чисте прође,
неискриво се оваплотивши,
природом Бог будући
и прородом постави човек нас ради,
не разделив у два лица,
него који се у двома природама несливено познаје...”⁹⁶

„... јер (Он) који је од Девојке (од греха) чисте тело примио
и из ње прошао с примљеним (телом).
Једино је Син
двострук природом,
али не (и) ипостасју.

Стога савршенога тога Бога
и савршенога човека ваистину проповедајући,
исповедамо Христа Бога нашега...”⁹⁷

Бог и човек, оригинал и слика, нашли су своју синтезу у лицу и личности Богочовека. У њему су они сједињени и усаглашени, и нема никакве несугласице између њих. Између њих је постојао тун склад и хармонија. Човечанство је било присутно сад и овде, у овој или оној датој прилици, месту, времену, а безгранично божанство, заједно са Оцем од кога се стално рађа, било је свуда и увек присутно целином свога бића — интезитетом, а не екстензитетом.

Али кад је наступила телесна смрт Спаситељева, шта је било са његовом душом, а што је још интересантније — шта је било са његовим божанством? Душа је, као и душа свакога људскога бића до тога времена, сишла у посмртно пребивалиште душа — Шеол, Подземље, Ад. А божанство? Е, ту је тежиште целог проблема. Људи су дошли главу над судбином божанства у време страдања и смрти Спаситељеве и — разуме се — давали су погрешне одговоре. С тим нас де-

⁹⁵ ПонСС (= понедељак Светле седмице), вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁹⁶ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

⁹⁷ ПСС, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

таљно упознаје историја теологије, односно историја теолошке мисли, — још од најранијих времена. Али у песмама које су пред нама нигде нема ни бледе реминисценције, а немоли директна помена и навода на та људска мучања и застрањивања. Откривена мисао да је Бог изнад свих људских моћи, и изнад људскога усмрћивања, да је вечан, да је бестелесан и да умире — нашла је свој пун израз у овом песништву. Пре свега,

„Једино беше неразлучно
(оно) које је у аду
и у пробу
и у едему
— божанство Христово
са Оцем и Духом (Светим),
на спасење нас који певамо:
избавитељу Боже, благословен јеси!“⁹⁸

Наш спаситељ је Бог, и то — онај који јесте, постоји (сад), и који је пре постојао и који се јавио као човек.⁹⁹ Као такав, иако је постао човек, он је остао „у недрима отачким неизашао“ и изволео је да постане човек и сишао је у Ад.¹⁰⁰ Не одвајајући се ни за тренутак од отачких недара, он је зашао у проб; и то двоје — неодвајање од Оца и силазак у проб — заједно су, али необично и преславно.¹⁰¹ Ни кад је Пилатову суду предстао, ни тада — усред понижења и увреда — Спаситељ није „одступао од престола са Оцем седећи“.¹⁰² Примио је за род наш страдања и крст, али од небеса се није одвајао¹⁰³ јер је био од Оца нераздвојив.¹⁰⁴ Необично је важна ниже наведена песма која у једном синтетичком и целовитом замаху даје и повод оваплоћења — поразну прешку Адамову — и нестрадало божанство Спаситељево које обнавља човека; она је — има се такав утисак — директан одговор на патрипасијанско погрешно учење;¹⁰⁵ њен текст гласи:

„Човекоубитачна,
али не (и) богоубитачна
би погрешка Адамова:
јер ако и пострада (Христе) Твога тела прашњава суштина,
али божанство нестрадално оста(де),
а трулежно Твоје (тело) у нетрулежно претвори се
и нетрулежи живота показа се извор“.¹⁰⁶

⁹⁸ ВСуб, јутрења, канон, песма 7, 4.

⁹⁹ ССС, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

¹⁰⁰ ВСуб, јутрења, статија II, 46.

¹⁰¹ Исто, I, 14; ср. НП, вечерња, на Господи возвах, слава; ср. часови, тропар.

¹⁰² Исто, јутрења, на хвалите, 1.

¹⁰³ ССС, вечерња, на стиховње, 1.

¹⁰⁴ НП, јутрења, на хвалите, 1; пасхалне стихире, 4; ср. ВСуб, јутрења, статија II, 6.

¹⁰⁵ Патрипасијани су јеретици који су учили да је сам Отац страдао (Patrom passum esse) — отуда им и име.

¹⁰⁶ ВСуб, јутрења, канон, песма 6, 2.

Али феномен Његова божанскога надсмртнога живота и човечанске смрти — то је била загонетка, и не само за људе. Пре свега, то је нејасно његовој Мајци:

„... како се у худи гроб полажеш
(Ти) који подижеш заповешћу мртве из гробова”,¹⁰⁷

али —

„ако и распеће трпиш,
Ти си (ипак) Син и Бог мој”.¹⁰⁸

После Богородице, то је тајна и за саме небеске силе које се „ужаснуше страхом, гледајући Те (Христе) мртва”.¹⁰⁹ Зато

„Од Тебе Спасе,
који си горе нераздвојив са Оцем
и доле мртав прострт на земљи —
ужасавају се, гледајући Те, серафими”.¹¹⁰

Пред том најстрашнијом сценом између Неба и Земље, која се збила само тада — и то је било довољно за ова времена, претходна и следећа — запањена су ова бића: и природна, и натприродна и потприродна. Драмска снага тологотске сцене, и њена мистерија, прожима црквенога песника, и он нам тему те драме и идеју те мистерије овако саопштава:

„Горе на престолу
и доле у гробу,
натприродна и подземна (бића, светови)
која (на то) помишљаху, Спасе мој,
потресаху се умирањем Твојим;
јер мимо њма (несхватљиво, непојмљиво) би виђен мртав,
Живо(то)начелниче”.¹¹¹

Зато —

„У недоумици је и природа умна
и мноштво бестелесно, Христе,
код тајне
неисказаног и неисказивог
Твога погребa”.¹¹²

Једном за свагда се Бог оваплотио и никад се више није оваплотио — није, дакле, уништено његово оваплоћење које је било сврховито а не случајно, чак ни за време страдања није се разбожио: зато је његово страдално трпљење и победило — својом смрћу је уни-

¹⁰⁷ ВП, повечерје, канон, песма 8, 3.

¹⁰⁸ Исто, јутрења и повечерје, кондак.

¹⁰⁹ ВСуб, јутрења, статија III, 39.

¹¹⁰ Исто, статија II, 6.

¹¹¹ ВС, јутрења, канон, песма 1, 2.

¹¹² ВСуб, јутрења, статија I, 12.

штио и превладао нашу смрт. Његову неразбоженост и нераздељеност његове двојне, двоједне природе лепо илуструје овај текст:

„Бијен су био,
али се ниси разделио, Речи,
(од) тела са којим си био присаједињен;
јер ако се и разори Твој (телесни) храм у време страдања,
али и тако би један састав божанства и тела Твога:
у обама си један Бог,
Речи Божја,
— Бог и човек”.¹¹³

Спаситељеву божанску свудаприсутност и човечанску присутност у гробу док је био телом мртав, а душевно присуство у аду и као Бога и као човека, изванредно илуструје овај тропар:

„У гробу телесно,
а у аду с душом као Бог,
у рају пак с разбојником —
на престолу био си Христе, са Оцем и Духом (Светим)
који све испуњаваш, Неописиви”.¹¹⁴

И најзад, још један навод који такође илуструје Божју свудаприсутност:

„(Од) Тебе Господе, који ћеш постојати и после све твари,
(ми) грешни — камо да бежимо:
на небесима сам (лично) живиш,
у аду си уништио смрт,
у дубине морске —
и тамо је рука Твоја, Владико...”.¹¹⁵

Пратећи личност и природу, бит, нашега Спаситеља кроз мотивско богатство ових текстова, наишли смо на бројне ставове изражене у овој поезији који потпуно солидно и стабилно стоје на Божјем откровењу — тачније који израстају из тога отровења. Нарочито је интересантна тачна песничка обрада суптилних мотива догматике. Сви они представљају Господа Спаситеља као Бога и човека: ни мучке, ни увреде, ни смрт... нису га разбожили и разовацлотили; то неће моћи ни време, јер он је васкрсао као Богочовек и, што је посебно битно — али не улази у празнични оквир који нас овде интересује — он ће се и вазнети као Богочовек. У васкрсу је дата онтолошка, а у вазнесењу још и временска круна Богочовештву.

¹¹³ Исто, канон, песма 6, 1.

¹¹⁴ ВП, часови, тропар; ср. вечерња, на Господи возвах, слава. Ову идеју имамо заступљени и јасно исказану и код неких светих отаца, нарочито код св. Атанасија Великога (Р. Г., т. 26, col. 1156 С) и св. Јована Дамаскин (Р. Г., т. 94, col. 1097 АВ).

¹¹⁵ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, 3.

ОБЛИК СПАСЕЊА

Пали човек — а преко њега и сва твар — није био кадар да се сам спаси (Јн 17, 17), него Бог својом вољом¹¹⁶ силази на Земљу и спасава га. Човек је био дубоко свестан своје немоћи за то као и мноштва свога преха, а исто тако и безграничности Спаситељеве правде:

Грехова мојих мноштва
и судова Твојих дубине —
ко ће испитати,
Душоспашче мој...¹¹⁷

и уредно се молио:

„Владико, спаси ме од таласа преховнога“...¹¹⁸

То је талас који топи све, потапа сву твар. Зато човек, напавши се у крајњој стешњености, процепу између оваквога стања овоје опраничености и немања помоћи ниоткуда — био је у крајњој духовној напрепнутости, и није знао за који и какав конкретан начин спасења да моли свога Спаситеља, него му — имајући пуно поверење у његову моћ, добру намеру и бригу за човека — све поверава и узбудљиво моли:

„... и којима (год) знаш судбама (начинима)
спаси ме недостојнога слугу свога“...¹¹⁹

Ову искрену, жеравично и драматично узбудљиву невољу човекову, изражену кроз молбу, Бог није ни превидео ни пречуо; напротив, он ју је и чуо и видео и — одговорио је на њу, и то на начин који је он сматрао најбољим: својим оваплоћењем, страдањем и васкрсењем. Зашто је баш овај начин изабрао, о томе нас упознаје догматика — да спасење не буде наметнуто споља, да у њему учествује и човек, да се да satisfакција утврђеној правди Божијој — али црквено песничство које нас овде интересује не помиње ниједан од ових разлога; оно само говори о човекољубљу и о циљу — да опет у човеку обнови свој пали и грехом потамнели лик! Црквени песник само то наводи као разлог зашто се Бог оваплотио, а није на неки други начин спасао човека. За њега је то сасвим довољно, иако ствари није одговорено на питање начина, него на питање побуде (из човекољубља) и циља (обнављања Божјега лика у човеку).

Али ако црквени песник не одговара на питање начина спасења страдањем — у ствари неће да се на њему задржава, — ако не износи своје разлоге зашто је баш пут оваплоћења и страдања узет као спасилачки — он мотиву страдања и његову смислу посвећује велику пажњу.

¹¹⁶ Бројни су примери текстова у којима је наглашено вољно Спаситељево оваплоћење, рођење и страдање и нема потребе да их овде све наводимо; они се сретaju и у многим већ цитираним текстовима, а биће их и у овим које ћемо навести у даљем излагању.

¹¹⁷ ВС, јутрења, на хвалите, слава и ниње; на вечерњи, на Господи возвах, слава и ниње.

¹¹⁸ Исто, на вечерњи, на Господ возвах, 6.

¹¹⁹ ВП, трећи час, молитва „Владыко Боже Отче...“

СПАСОНОСНИ СМИСАО БОГОЧОВЕКОВА СТРАДАЊА

Црквени песник назива Христа добротвором који је милосрђем покренут¹²⁰ и иде по својој вољи, по свом хтењу, као избавилац, на страдање¹²¹ — Он кога не може у себи да смести гроб, чак ни уз помоћ печата.¹²² Многе песме — и ван круга који нас овде интересује — истичу човекољубље као главни разлог човекова доласка на страдање,¹²³ а ова поближе објашњава начин Спаситељева страдања и спасења:

„... Јер страдам као човек,
а спашћу као човекољубац
све (оне) који у мене верују...“¹²⁴

Богочовеков спасоносни подвиг не односи се само на изолована и од природе апстрахована човека, него на сву твар — творевину — у којој је и претрпео сва страдања,¹²⁵

„јер хотећи моју твар да спасем,
изволах да умрем,
али и васкронућу...“¹²⁶

Али —

„ко да искаже начин страшан (и) ваистину нов,
јер онај који влада над творевином,
данас (од ње) страдање прима
и умире за нас“.¹²⁷

Спаситељ је дошао у свет — не да му служе, него да Он служи и положи своју душу „за откуп света“¹²⁸ и да тиме „свима дарује бесмртност“.¹²⁹ Али кривица света није била мала,¹³⁰ него мимо сваке мере, па зато

Један (од Свете) Тројице у телу
нас ради срамну претрпе смрт“...¹³¹

¹²⁰ ВПон, велико повечерје, канон А. Критскога, песма 2, ирмос 2, сједалан.

¹²¹ ВС, шести час, тропар пророчанства; ор. ВСуб, јутрења, статија I, 59.

¹²² ВСуб, јутрења, канон, песма 3, 3.

¹²³ ВПон, јутрења, сједалан 1; ВП, јутрења, антифон 8, 2. и 13, 2.

¹²⁴ ВП, јутрења, антифон 5, 2.

¹²⁵ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 9, 10; ср. ВП, јутрења, антифон 3, сједалан; Исто, после 9. јеванђеља, и ниње.

¹²⁶ ВП, повечерје, канон, песма 9, 3.

¹²⁷ ВСуб, јутрења, статија I, 41.

¹²⁸ ВЧ, јутрења, на стиховње, и ниње.

¹²⁹ Исто, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 9, 5.

¹³⁰ ВС, јутрења, на хвалите, слава и ниње; вечерња на Господи возвах, слава и ниње.

¹³¹ ВСуб, јутрења, статија I, 55.

Та смрт је била срамна нарочито из два разлога: што је распеће на крсту било најсрамнија казна у Старом завету и примењивана је над лицима која су потпуно дискредитована у сваком погледу — морално, друштвено, кривично, кратко јасно: примењивана је над злотворима и беспризорницима — зато је и речено: „Проклет сваки који виси на дрвету” (VM 21, 23; Гл 3, 13), то је једно; а друго је то што се суд врши над самим невидљивим Судијом којега незаконити људе воде на погубљење, и он иде, истина, „нашу осуду осуђујући страдањем својим”.¹³² Тај мотив лепо илуструје ова песма:

„Иде судија свих
да буде изведен на суд
који (Судија) на престолу херувимском седи,
да као окривљен стане пред Пилата
и за све пострада —
да спасе Адама”.¹³³

Ова песма је кратка, поетски можда не заслужује особиту пажњу, али она скреће пажњу — и то потпуно заслужено — на себе с друге стране: она садржи низ битних компоненти: Христос је Судија свих; Он иде, долази да га изведу, а не сам да изађе, на суд; Он седи — не на царском или судском престолу, него на херувимском; Он ће да стане пред Пилата — не као крив, него као окривљен, и пострадаће за све: (људе и твар). Није могло бити невинијега страдалника, а он се у беспризорне злотворе убраја;¹³⁴ нити срамније и страшније казне. Али из самога држања на суду и страдањима, види се да овај осуђеник страда — али не по својој заслуги, трпи — али не из ината, подноси терет и муче — али у убеђењу да је то кратко: да су то последњи покушаји незаконитих судија. При дубљем аналитичком посматрању сцена које код читаоца изазивају ови текстови, виде се два потпуно посебна, тачније — искључна типа личности: на једној страни је Спаситељ који је божански узвишен и све гледа одозго, а на другој страни је човек који је сатански сурван и сав је у тежњи да другог унизи, измучи, уништи. Зато се црквени песник чуди како је Спаситељ достојанствен и узвишен, истина у болу; и није му јасно како Он силом свога божанства не сажеже Пилата, него стоји пред њим и стрпљиво чека. Додуше, на истом месту песник назива Спаситеља — не само милосрђем, него читавом „пучином милосрђа”,¹³⁵ вероватно поимајући докле се све Спаситељ унижава ради човека. Та „пучина милосрђа” „смрћу неправедном осуђем би (на) дрво крсно”,¹³⁶ смерно „подносећи дрскост распињалаца”.¹³⁷ Дирљиви призор већ осуђенога Христа песник опева, подвлачећи опет његово трпљење:

¹³² ВПон, јутрења, сједалан 2.

¹³³ Исто, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 9, 5.

¹³⁴ ВСуб, јутрења, статија I, 8.

¹³⁵ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 9, 4.

¹³⁶ ВСуб, јутрења, статија I, 57.

¹³⁷ Исто, II, 41.

„Нека се распне, вапијаху
(они) који су се Твојих дарова увек наслађивали
и злотвора уместо добротвора мољаху да приме,
убицу праведника;
ћутао си пак, Христе,
трпећи њихову суровост,
хотећи да пострадаш и спасеш нас
— као човекољубац”.¹³⁸

Спаситељ је, истина, дао објашњење таквога свог понашања:

„... али дуго трпим
да се испуни све (оно) што Вам јавих
преко пророка мојих,
непознато и тајно!”¹³⁹

На другом месту — преко црквенога песника — Спаситељ још ближе објашњава и своје понизно трпљење и циљ тога трпљења:

„Плећи моје да(до)х на ране,
а лица свога не одвратић од плувања,
суду Пилатову предстадох
и крст претрпех
— (све) за спасење света”.¹⁴⁰

Гледајући страшан призор и дубоку увреду Христа који је оклеветан да је обмањивач, и неисказиво кротко подношење свега тога — „небеске силе се ужасаваху над његовим трпљењем”,¹⁴¹ а његова Мајка прославља његову „крајњу доброту због које страда”.¹⁴²

Док се с једне стране диве саме небеске силе, и црквени песник с њима — и више од њих — ми налазимо једно интересно место, с друге стране, у коме има можда и дивљења, али изгледа да има више онога чисто људскога, нижег: црквени песник као да жели, или чак благо прекорева Христа примером Исуса Навина:

„Сунце пре(за)устави Исус
који је секао иноплеменике,
а Ти си се (Христе) скрио
обарајући таму начелника”.¹⁴³

Код читања овога текста има се овај утисак: Исус Навин је зауставио Сунце секући иноплеменике; зашто и Ти Христе, ниси тако триумфално детронизирао начелника и оца таме и вла — Сатану?

¹³⁸ ВП, јутрења, антифон 8, 2.

¹³⁹ Исто, 7, 1.

¹⁴⁰ Исто, после 9. јеванђеља, и ниње; ВЧ, јутрења, на хвалите, слава и ниње; вечерња, на Господи возвах, 6.

¹⁴¹ ВП, вечерња, на стиховње, 4.

¹⁴² ВСуб, јутрења, статија III, 32.

¹⁴³ Исто, II, 45.

Необично лепо и са пуно појединости описано је распеће Спаситеља — то гнусно дело „сабора богоубица“¹⁴⁴ у овим трима песмама:

„Страшна и најславнија тајна данас се стварно види:
Онај који је несвезив — задржава се;
веже се Онај који је разрешио од кетве Адама;
Онај који испитује срца и утробе — неправедно се испитује;
у тамници се затвара Онај који је бездан затворио;
Пред Пилатом стоји Онај пред ким с трепетом стоје небеске силе;
шамара се руком створа — Творац,
на (крсно) дрво се осуђује Онај који суди живима и мртвима —
у гроб се закључава разорилац Ада.
Који све трпиш милосрдно и све спасаваш од кетве,
незлобиви Господе — слава Ти“¹⁴⁵.

„Бијен будући Творче мој,
предао си се мене ради да се распнеш;
да спасење моје посред Земље учиниши,
источиш свету живот
и обесмртиш часном Твојом крвљу
оне који Ти се клањају“¹⁴⁶.

„Ти који се одеваш светлшћу као хаљином
наг на суду стајаше
и по образу ударац прими
од руку које створи;
а безакони(ти) људи
на крст приковаше Господа славе;
тада завеса црквена раздера се,
Сунце помрча, не трпећи да гледа Бога мучена
од кога трепти све —
Њему се поклонимо“¹⁴⁷.

У последњој од њих, нарочито, видан је протест саме мртве природе против људских недела, против мучења и, најзад, разапинења Бога. То састрадавање природе је још непосредније изражено у овим трима песмама:

„Сва се твар измењиваше страхом,
гледајући Те на крсту обешена, Христе:
Сунце помрча
и Земљини се темељи стресаху —
све састрадаваше ономе који је све створио.
(Ти) који си вољом (све) претрпео,
Господе слава Теби“¹⁴⁸.

¹⁴⁴ ВП, јутрења, блажена, 3.

¹⁴⁵ Исто, вечерња, на Господи возвах, и ниње.

¹⁴⁶ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 9, 9.

¹⁴⁷ ВП, јутрења, антифон 10, 1.

¹⁴⁸ ВП, јутрења, после 11. јеванђеља, 1; вечерња, на Господи возвах, 1.

„Кад Те распеше, Христе,
сва твар, видећи, дрхташе од страха:
Од страха силе Твоје (небеска) светила се скриваху,
и црквена се поцепа завеса,
горе уздрхташе и камење се распуче,
и разбојник верни зове с нама, Спасе,
— сети га се у царству своме”.¹⁴⁹

„Измењиваше се сва твар страдањем својим,
јер све са Тобом, Речи, страдаше (састрадаваше),
видећи Тебе садржитеља света”.¹⁵⁰

Посебан проблем у догми искупљења је средство искупљења, средство Христова страдања и крајњег понижења — крст; он такође заузима видно место у песмама предускршњих богослужења. Идеја да је дрво у рају било средство моралнога спотицања и пада Адамова, а дрво крсно — средство Христова страдања и крајњег понижења дата је врло непосредно и живо:

„Дрветом (рајским) Адама (из) раја би исељен,
а дрветом крсним разбојник се у рај усели:
овај, дакле, окусивши (га) заповест одбаци Творчеву,
а овај распет с Њим, исповеда Бога који се притајио.
Сети се и нас, Спасе, у царству своме”.¹⁵¹

Спасоносно дејство крста кроз добровољну саможртву Спаситељеву нарочито је подвучено у стиховима:

„Списак (грехова) наш
на крсту поцепао си Господе;
и убројивши се у мртве,
тамошњег мучитеља си свезао,
избавивши све од веза смртних
васкрсењем својим . . .”¹⁵²

„Откупио си нас од клетве законске
часном својом крвљу
приковавши се за крст,
и копљем будући прободен,
бесмртност си источио људима —
Спасе наш, слава Теби”.¹⁵³

Христос се на дрвету распео да источи, да излије опроштај¹⁵⁴ којим би се спрао грех људски; не грех овога или онога човека, ове или

¹⁴⁹ Исто, блажена, 3.

¹⁵⁰ ВСуб, јутрења, статија I, 22.

¹⁵¹ ВП, јутрења, блажена, I.

¹⁵² Исто, 7.

¹⁵³ Исто, тропар; јутрења, антифон 15, сједалан.

¹⁵⁴ Исто, блажена, 5.

оне генерације, овога или онога народа — него грех свих људи, нараштаја, народа — дакле, васељенског је значаја његова жртва (Јвр 13, 12). То каже и црквени песник:

„Спасење си учинио насред Земљи, Христе Боже,
на крсту си пречисте руке своје раширио,
скупљајући све народе
који вичу: Господе, слава Ти”.¹⁵⁵

У том искупљењу црквени песник разликује два сукцесивна момента — скупљање људи, народа, и излив опроштаја:

„Раширен на дрвету,
скупιο си народе;
а у ребра прободен,
животочни опроштај свима точиш, Исусе”,¹⁵⁶

а исто се тако јасно разликују и две његове функције — божанска и човечанска:

„Као човек, дакле, умиреш по (Својој) вољи Спасе,
а као Бог смртне си подигао из гробова
и дубине греховне”.¹⁵⁷

Стога је крст његов „живот и заступништво”,¹⁵⁸ јер се раном његовом коју је на њему добио „ми сви исцелисмо”;¹⁵⁹ и она, затим његово страдање, погреб и васкрсење су средство којим се „ослободих страсти које чине трулеж”.¹⁶⁰

БОГОЧОВЕК И ЈЕВРЕЈСКИ НАРОД

Однос Богочовека према човеку је начелан: он је својим подвигом искупио све људе свих времена. На њима је сад да прихвате тај откуп. Стога Спаситељ није имао у првом плану овај или онај народ приликом страдања за људе; али због улоге Јевреја коју су имали кроз цео стари завет, односно од времена њихова праоца и родоначелника Аврама, он се прво њима обраћа. То смо могли да видимо из горњих текстова, као и њихово непримање Христа и његове науке, због чега је Спаситељ често бивао тужан.

Спаситељев однос према Јеврејима уопште, а ни према својој генерацији Јевреја, није ствар догматике, строго узето; али због појединих догматских момената у песмама које о томе говоре, због лепо-

¹⁵⁵ Исто, шести час, тропар.

¹⁵⁶ ВСуБ, јутрења, статија I, 44.

¹⁵⁷ Исто, I, 27.

¹⁵⁸ ВП, јутрења, антифон 15, 3.

¹⁵⁹ ПСС, вечерња, на Господи возвах, 4.

¹⁶⁰ ВСуБ, јутрења, статија I, 50.

те тих песама, као и због општега значаја овога питања — ми му поклањамо посебну пажњу, наравно у границама које дозвољава обим овога рада.

Износећи мотиве које сликају однос Богочовека према јеврејском народу, ми ћемо — због њихове повезаности, и још више због значаја — погледати ову тему из друге перспективе, и имаћемо обрнут однос: Јевреји — Богочовек.

Према библијском саопштавању, а исто тако и према саопштавању песама које нас интересују, разликујемо две стране, два морална чиниоца, два морална пола, тачније — под и антипод, морални, наравно — код Христових савременика. Њих је најлакше уочити и повући јасне разлике кад се саберу око Спаситеља: ту они себе јасно и потпуно испољавају. Негативну страну чини народ, светиња и њихово одицење, разбојник, а њихово зло је достигао своју негативну кулминацију, свој морални понор у личности и делу Јудину. Позитивна страна је малобројна; њу представља свега неколико именованих особа и не баш велик број анонимних лица: поред пресвете Богородице, црквени песник хвали Јосифа и Никодима, износи пред нас пример покајнога разбојника и дубоке покајнице — жене грешнице. Апостоли се, у текстовима песама, скоро и не примећују осим Јована и Петра, и то њих двојица на свега неколико места, и несрећнога Јуде чији је поступак црквеном песнику често главна мисао песме, а више пута само узредна реминисценција.

Јеврејски народ је, предвођен својим првацима-првосвештеницима, устао против Господа Исуса Христа. Жртва тога устајања и неразложне стихије био је римски намесник у Јудеји Понтије Пилат: не налазећи кривице на Христу, он је — из страха за свој положај — удовољио њиховој необузданој жељи и разјареним страстима и — Господ Исус Христос је послат на најтежа страдања. Истина, он је користио законску могућност да о великом празнику Пасхе амнестира једнога од затвореника и изабрао је најозоглашенијег — Вараву,¹⁶¹ не би ли Јевреји пристали — на његов предлог — да Вараву и даље остане у затвору, или чак и распет, а Христос амнестиран; али — узалуд¹⁶²: јеврејски народ, тај „сабор богоубица“ злобно викаше Пилату, не трпећи никакве разлоге и друге доказе:

„Распни Христа невинога,
а Вараву нам још пусти“¹⁶³

„Некад Пилат викаше народу неразумном:
кривице не налазим на њему,
а они горко викаху:
узми, узми, распни Спаса свих“¹⁶⁴

¹⁶¹ Ово име је временом постало — појам. У наш језик је доспело преко грчкога јеванђелског текста, али у говорни наш језик оно је ушло посредно, преко Запада који га је читао бетацистички, и оно, у смислу појма, данас код нас гласи — бараба.

¹⁶² ВП, јутрења, антифон 13, 1.

¹⁶³ Исто, блажена, 3.

¹⁶⁴ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 9,7.

Црквени песник, затим, назива Јудеје незаконитим и неразумним народом који није схватио божанску силу Христову, као ни раније њихови преци.¹⁶⁵ „Онога који исцељује страдања на страдање припремају”,¹⁶⁶ заборављајући сва добра која им је учинио. То црквени песник саопштава овако:

„За добро које си учинио Христе роду јеврејскоме,
осудише Те на распеће,
сирћем и жучи напоивши Те;
али дај им Госпде по делима њиховим
јер не разумеше Твоје понижење”¹⁶⁷

Особито потресно делује болећива реч Спаситељева, дага у обради црквенога песника, у овим трима песмама:

„Ово говори Господ Јудејима:
Народе мој, што Ти учиних
или чим Ти досадих:
слепцима Твојим даровах вид,
губаве очистих,
човека који је лежао на одру полигох;
народе мој, што ти учиних,
а што ми узврати:
за ману — жуч, за воду — сирће,
а уместо да ме љубите — приковасте ме за крст;
више нећу трпети даље,
позваћу моје (многобожачке) народе
и они ће ме прославити са Оцем и Духом
и ја ћу им даровати живот вечни”¹⁶⁸

„Кад на дрвету приковаше безаконици Господа славе,
(Он) вапијаше к њима:
чим вас растужих
или чим вас прогњевих;
пре мене ко вас избави од жалости,
а сад што ми узвраћате?
Зла за добра:
уместо стуба огњенога — за крст ме приковасте,
уместо облака — гроб ми ископасте,
уместо мане — жуч ми приносите,
уместо водом — сирћетом ме напојисте;
уосталом, позваћу (многобожачке) народе
и они ће ме прославити са Оцем и Светим Духом”¹⁶⁹

¹⁶⁵ Исто, 9, 8.

¹⁶⁶ Исто, јутрења, на хвалите, 1; вечерња, на Господи возвах, 1.

¹⁶⁷ ВП, јутрења, антифон, 11, 1.

¹⁶⁸ Исто, 12, 1; ср. шести час.

¹⁶⁹ Исто, девети час, тропар гл. 2.

„О како безакон(ит)а скупштина
Цара твари осуди на смрт,
не постидевши се доброга делања
које он сећајући га се
утврђиваше пред њима:
народе мој, што ти учиних?
Зар не испуних чудесима Јудеју;
зар не васкрсних мртваце једном речју;
зар не исцелих сваку болест и недуг;
(а) што ми, дакле, дадосте (узвратисте);
зашто ме се не сетите —
за исцељене ране — опавши ме,
за живот — умртвљујући (ме) на дрво (крсно):
као злотвора — добротвора,
као безаконика — законодавца,
као осуђеника — цара свих”.¹⁷⁰

И поред свега тога, Јевреји су народ тврда врата (тврде главе) и тврда срца. Колико црквени песник осуђује њихово држање, исто толико и тако — ако не и више — он осуђује њихову неосетљивост, јер они су као слепи у односу на све то што се збива пред њиховим очима:

„Ни Земља што се потресе,
ни камење што се распаде
Јевреје не уверише,
нити црквена завеса,
нити мртвих устајање.
Али дај им Господе, по делима њиховим
да би се казном у Тебе поучили”.¹⁷¹

Несрећна личност Јудина је питање и случај за себе: колико је дно бездана, понора јеврејских, и уопште људских зала — он је још више трагедија, и то најпесимистичнија за коју историја зна. Његова личност и његов пример, тачније — мотив издаје, ушао је као зао и наopak мотив у сву уметност и културно наслеђе савременог човечанства;¹⁷² он је често узиман као повод за есејистичке анализе доброга и злого у човеку и пример на коме је најевидентније манифестована акција зла. У тим и таквим анализама добро бива надвладано, а зло добија свој пун израз и афирмацију.¹⁷³

¹⁷⁰ Исто, вечерња, на Господи возвах, слава.

¹⁷¹ Исто, јутрења, антифон 11, 3.

¹⁷² Наша народна поезија је косовску погибљу везала за голготску трагедију и њоме је објаснила. Библијским стиховима одговарају многи стихови из наших народних песама. То је поодавно примећено. Преглед литературе о томе и решење, једним делом, извора косовскога епа налази се доста широко обрађено у мојој студији. Око извора косовскога епа, „Православна мисао”, VIII (1965), 1—2, 73—90.

¹⁷³ Изузетно леп догматско-морални есеј С. Н. Булгакова Иуда Искариот — апостол предаатељ, „Путь”, бр. 26, 1931, фебруар, 3—60, и бр. 27, 1931, април, 3—42. заслужује пажњу и помен на овом месту.

Црквени песник не зна из којих разлога Јуда показује такву неблагодарност према Спаситељу па се зато у песми пита:

„Који је то начин Јудо да постаде издајник Спасу:
еда ли Те од апостолскога друштва разлучи,
еда ли дарова исцељења лиши,
еда ли с осталима вечерав(ши) тебе од трпезе одгурну,
еда осталих ноге оправши, твоје презре!
О колика си добра ваборавио,
и твоја дакле неблагодарна открива се природа.
Његово (Христово) се неизмерно проповеда трпљење
и велика милост”.¹⁷⁴

Свезнајући Господ, његов Учитељ, знао је за његову намеру, и на време је, у више махова то испољио и ставио до знања: и на вечери,¹⁷⁵ и после вечере,¹⁷⁶ и уочи саме издаје¹⁷⁷ — и осталима апостолима и самом Јуди.

Јуда је трагична личност. Пре свега, он нема монолитности, јединства — ни у мишљењу, ни у делању. Пратећи његов трагични лик кроз читаве низове песама овога богослужбеног круга, јасно се оцртава његова изузетност: он је ту, и није ту: физички — ту је, а духовно — он је код Христових непријатеља, фарисеја и књижевника. Ту његову унутрашњу распетост и дубинску неискреност, дволичност, прекривену велом привидне искрености и учеништва црквени песник прозире; то песма на врло леп и психолошке финоће пун начин износи пред читаоца:

„ . . . изгледом, дакле, будући ученик,
а стварно пак будући убица;
с Јудејима се, дакле, веселећи,
а с апостолима боравећи;
мрзећи целиваше,
а целивањем продаваше онога
који нас је откупио (од) клетве —
Бога и спаса душа наших”.¹⁷⁸

Том својом двојном и нечасном улогом он „слуга биваше непријатељу”,¹⁷⁹ тј. Сатани и „издајник учаше се на Теби (Христе)”.¹⁸⁰ Он је тајно — мислећи да то не зна и неће знати нико — отрчао незаконитим књижевницима и с њима је уговара јефтину цену — свега 30

¹⁷⁴ ВП, јутрења, антифон 6, сједалан.

¹⁷⁵ Исто, 3, 2—3.

¹⁷⁶ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 8, 3.

¹⁷⁷ Исто, 9, 1—2; ср. ВП, јутрења, антифон 5, 2.

¹⁷⁸ Исто, јутрења, на стиховње, 4.

¹⁷⁹ ВС, јутрења, на хвалите, 3.

¹⁸⁰ ВП, јутрења, антифон 9, сједалан.

сребрника¹⁸¹ — за неоцењивога и неисплативога Господа, који је ту, усред већања о њему, сам невидљиво био присутан¹⁸² и као срцежалац мотрио како га Јуда јефтино продаје и они исто тако јефтино купују! Јуда је с њима уговарао и начин откривања Њега — пољубац¹⁸³ којим ће им предати „онога који је закон разорио и суботу онесветио”,¹⁸⁴ и коначно скида са себе маску сиротољупца а открива своје обличје грамзивости¹⁸⁵, ослепљујући се страшћу среброљубља.¹⁸⁶ То је тек његово право лице — стварни Јуда којег осуђује црквени песник кад год му име помсне. Из великога броја песама у којима се Јуда осуђује одабрали смо ове три као најдраматичнији и најјачи израз те осуде.

„Природа твоја лажи се испуњава,
безакони(ти) Јудо —
болујући среброљубљем, стекао си човекомрштво.
Јер ако си богатство љубио (волео),
зашто си дошао к Ономе који учи о сиротињи?
А ако си и волео,
зашто си продао неоцењивога,
предавши га на смрт (убијањем)?

Ужасни се Сунце,
скамени се Земљо!
И дижући се завапи:
„незобиви Господе, слава Теби”¹⁸⁷

„Вечере Твоје тајне
данас, Сине Божји, причасника ме прими;
јер нећу непријатељима Твојим
тајну казати,
нити ћу Ти пољубац дати као Јуда,
него Те као разбојник исповедам:
сети ме се Господе у царству своме”¹⁸⁸

„... О природе несите, о дрскоти нељудске!
продаје онога који га пита (храни),
и Владикy којегa љубљаше
— предаје на смрт...
... него сачувај Господе душе наше
(од) таквога нечовештва”¹⁸⁹

¹⁸¹ ВС, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 7, 8; 9, 6; ВП, јутрења, антифони 4, 1; 5, 1; 9, 1; ВСУб, јутрења, статија I, 64—66.

¹⁸² ВУ, јутрења, сједалан 2; ВП, јутрења, антифон 2, 1.

¹⁸³ ВС, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 1, 6; ВЧ, јутрења, на хвалите, 2; вечерња, на Господи возвах, 2; мало повечерје, канон А. Критскога, песма 8, 5; ВП, јутрења, антифон 4, 2.

¹⁸⁴ ВП, јутрења, антифон 9, сједалан.

¹⁸⁵ ВЧ, јутрења, на стиховње, 2; вечерња, на Господи возвах, 3.

¹⁸⁶ ВУ, јутрења, сједалан 3; ВС, јутрења, сједалан 2; канон, песма 9, 2; ВЧ, тропар; ВП, јутрења, антифон 4, 1.

¹⁸⁷ ВЧ, јутрења, на стиховње, 3.

¹⁸⁸ Исто, литургија, тропар уместо херувимске песме.

¹⁸⁹ Исто, вечерња, на Господи возвах, слава и ниње.

У многим песмама помињу се, поред пресвете Богородице, Јосиф и Никодим, праведни људи, који су сахранили Спаситеља и искрено делили бол са његовом Мајком.

Особиту покајничку дубину видимо у исповедним и молитвеним изразима жене блуднице која моли Господа да разреши њене грехове онако као што је она пред њим размрсала своје косе.¹⁹⁰ На другом месту црквени песник њену покајномолитвену реч уноси у свој стих, и она овако гласи:

„Види (ме) погружену грехом,
очајну због (својих злих) дела
негнушану од (стране) Твоје добротe;
и дај ми Господе, опроштај зала
и спаси ме”.¹⁹¹

Она је строга према себи, као сваки искрен покајник; зато због својих греха она себе сматра мртвом, морално умрлом, и моли:

„Из дубине умрлу ме васкрсни
(Ти) који си Лазара подигао из гроба четвородневна”¹⁹².

Са изванредном рељефношћу, постигнутим антитезама, црквени песник износи пред нас њену благодарност и Јудину неблагодарност:

„Простре блудница косе к Теби, Владици,
а пружи и Јуда руке к безаконицима:
ова, дакле, да прими опроштај,
а овај да узме сребрнике.
Зато Теби вапијемо —
проданоме,
који си нас ослободио:
Господе, слава Теби”.¹⁹³

Особито је импресивна и благодарна вапајна молитва покајног разбојника на крсту:

„Да се није оваплотио Бог
који се с нама распео,
не би Сунце зраке (своје) скрило,
нити би се Земља, дрхтећи, тресла,
но (Ти) који све тршиш,
сети ме се Господе у царству своме”.¹⁹⁴

¹⁹⁰ ВС, јутрења, на хвалите, 1; вечерња, на Господи возвах, 1.

¹⁹¹ Исто, на стиховње, 1; вечерња, на Господи возвах, 7.

¹⁹² Исто, 3; вечерња, на Господи возвах, 9.

¹⁹³ Исто, 2; вечерња, на Господи возвах, 8.

¹⁹⁴ ВП, девети час, трошар 8. гласа.

СПАСИТЕЉ ЈЕ СТВАРНО УМРО

Онај исти Спаситељ који се оваплотио и сам дошао да послужи човеку дајући му душу своју као залог за избављење многих,¹⁹⁵ страдао је и — издахнуо „будући и даље богат божанством”.¹⁹⁶ На погрешно учење о привидној смрти, дакле о обамрлости, Спаситељевој,¹⁹⁷ црквени песник као да одговара песмом која подвлачи идентичност личности Спаситељевој:

„... Ти (исти) који си пострадао за нас
и од страсти нас ослободио,
сишао си к нама човекољубљем (по човекољубљу)
и вазнео нас (собом),
Најсилнији Спасе,
смиљуј се на нас”.¹⁹⁸

Песник се даље диви његовим мукама:

„Сине Божји, свецаре,
Боже мој,
Творче мој,
како си муке (страдања) поднео”,¹⁹⁹

истичући да је он својом стварном смрћу стварно смрт уништио и излио, источио свој живот свету.²⁰⁰ Он је реално умро, уснуо, и лежи „без даха мртав”,²⁰¹ и такав „даха мога давалац бездашан (без даха) се носи”²⁰² и сахрањује, истиче песник; и

„као што Сунчев круг
Месец, Спасе, скрива,
(тако) сада гроб скри (Тебе)
који заврши смрћу (само) телесно”.²⁰³

Због тога је зашао

„телом у земљу незалазни светлonoсац;
и не трпећи да (то) гледа, Сунце помрча
још кад би подне”,²⁰⁴

¹⁹⁵ ВПон, јутрења, на стиховње, 2.

¹⁹⁶ Исто, канон, песма, 1, 2.

¹⁹⁷ Докети (δοκῆται) = поштовати привидно) су јеретици гностичкога порекла, који су учили да је Христос — не реално, него само привидно рођен, живео, страдао, умро и — васкрсао.

¹⁹⁸ ВП, јутрења, после 9. јеванђеља, стихира 2.

¹⁹⁹ ВСуб, јутрења, статија III, 26.

²⁰⁰ Исто, 1, 7; НП, тропар.

²⁰¹ Исто, 1, 36.

²⁰² Исто, I, 13.

²⁰³ Исто, I, 31.

²⁰⁴ Исто, II, 35.

па оно —

„зраке своје сакри,
Владику гледајући распета”.²⁰⁵

„Ужасну се Земља
и Сунце се Спасе, скри
кад Ти, невечерња (незалазива) светлости, Христе
зађе у гроб телесно”.²⁰⁶

Умрлога Спаситеља жале: Јосиф и Никодим му певају надгробне песме, а с њима певају и серафими.²⁰⁷ Црквени песник позива на ту велику жалост и сву твар:

„Иди (одн. доћи) сва твари,
песме исходне принесимо Творцу”.²⁰⁸

Особито потресно делују речи песме која позива свако биће људско да ћути, да утоне у дубока размишљања, али да ништа земаљско не помишља, јер са примерним страхопоштовањем и небеске силе оплакују свога уснулога Творца:

„Да ћути свако тело људско
и да стоји са страхом и трепетом
и ништа земаљско у себи да (не) помишља,
јер цар царујућих (тј. цар царева, цар над царевима)
и Господ господарећих
приступа да се жртвује
и (да се) даде за храну вернима;
са сваким начелом и влашћу:
многооки херувими
и шестокрили серафими,
лица скривајући
и певајући песму:
алилуја, алилуја, алилуја”.²⁰⁹

Описујући жалост све твари, ридање побожних људи, плач небеских сила за умрлим Спаситељем, црквени песник није заобишао дубоку тугу и жалост његове Мајке. Њена жалост је дошла до израза у многим песмама, али ми овде наводимо свега неколико карактеристичних примера. Њен Син је умро и њена се душа цепа од болова. Она нема речи којима би исказала муке, и болове који је тада испуњавају.

²⁰⁵ ВП, јутрења, антифон 12, 2.

²⁰⁶ ВСуб, јутрења, статија II, 3.

²⁰⁷ Исто, II, 24.

²⁰⁸ Исто, III, 4.

²⁰⁹ Исто, литургија, тропар уместо херивимске песме.

Тога је песник свестан. И улазећи психолошки у њену личну драму великога петка, он је поима колико може и ставља посебан нагласак на њено материнско пожртвовање. Она би, песма каже, хтела чак и да умре, само да се не одваја од свога Сина,²¹⁰ па и да се с њим заједно сахрани²¹¹ — она се, дакле, никако не мири с тим да гроб треба да је растави од Сина. Она је сада мати и кроз њу више избија њено људство, посебно њено материнство, неголи свесност и јасна убеђеност у науку њенога Сина. Она као да верује да се више никад неће видети, и без њега не може, па га моли да је не оставља саму на Земљи међу живима и тражи да и она с њим заједно сиђе чак и у Ад.²¹² Њена туга и жалост је нарочито драматично и снажно приказана у овој песми која је натопљена самопожртвовањем за Сином јединцем:

„Ни са гроба Твога нећу устати, Чедо моје,
нити ћу са изливањем суза престати (ја), слугиња Твоја,
док и ја не сиђем у Ад,
јер не могу да поднесем раздвајање Твоје (од мене),
Сине мој”²¹³

Спаситељ, дакле, који се родио, страдао је, и — сахрањен је, као и други људи. Потпуно реална смрт, потпуно реална и сахрана. Није у питању неки привидни спаситељ, јер да је у питању такав спаситељ — сав његов подвиг и дело ишао би само доде — до гроба. И ту би био крај. Али дело Спаситељево не зна за крај: овај крај који је сад наступио, привремен је — грајаће свега три дана. Неће бити то крај ни његова тела, а камоли његове душе, а особито његова божанства. Јер у његовој личности човечанство и божанство су нераздељиво спојени, па из тога јединства није изузето ни тело — и оно није паклени изум и принцип зла, него је и оно за Господа (I Кор. 6, 13). Зато у целом драмату страдања, у свој црнини и тами која је притисла као мора сву твар и све живо у космосу, постоји нешто више — радост, вера у нешто позитивно — светлост. И то није танка нит наде и вере, него потпуно убедљиво и јасно исказано уверење. Оно се чује још пре ускршње зоре, за време док Спаситељу реално мртав телесно стварно лежи у гробу који стража чува. Истина, та идеја још није факт: вера у васкрсење још није васкрсење, и црквени песник је износи, казује, саопштава у виду испољавања свога убеђења и веровања, а не у виду констатовања факта. Обухватајући тим изразом будуће радости богочовечанско у свом Спаситељу, упоређујући га са примером зрна из Спаситељеве параболе о сејачу и семену (Мт 4,3 — 9; Мр 4,3 — 20; Лк 8,5 — 15), кроз врло импресивни облик песничкога казивања — антитезу, црквени песник каже:

²¹⁰ ВП, повечерје, канон, песма 6, 1.

²¹¹ Исто, 9, 1.

²¹² Исто, 7, 2.

²¹³ Исто, 8, 4.

„Зрно дволико,
природноживотно,
у утробу (недра) Земље сеје се са сузама данас;
али изникавши —
свет ће учинити радосним”.²¹⁴

СПАСИТЕЉ У АДУ

Адамов грех у рају био је грех лично Адамов, и грех људске природе заступљене у Адаму као родоначелнику. Због греха, а ради спасења људи од греха, Спаситељ се оваплотио и сишао на Земљу. Његов боравак на нашој планети — јединој на којој се умире у васиони — био је борба против греха и подвиг за обнављање човекове природе која је пала под релативизам природе и подјармила се греху. Његова молитва у Гетсиманији била је управљена на обнову човекове природе; његова мученичка смрт на Голготи која је у ствари видљива пројекција његових душевних мука у Гетсиманији, — такође. Али још није било победе над грехом, односно над паклом. Зашто? То је бар јасно. Историјски свет који је под законом времена и простора, и човек у њему исто тако је борилиште на коме се сукобљавају два супротна, невидљива, али стварно реална актера — Бог и Сатана. Сваки човек има у себи позорницу — а то је његово срце, срце разуме се, у персоналном а не у физичком и органском смислу речи — на којој се сукобљавају и боре Бог и Сатана. Бог делује на човека из свога царства; Сатана из свога. Бог је сишао у свет и уселио се у човека, али није паралисао, уништио, ослабио Сатану, него је он и даље моћан и активан. Он суверено влада у своме царству, у Шеолу (Аду) и његово присуство се осећа и у овом свету који није његов, али према коме је он у сталној експанзији. Његова моћ је била паралисана тек силаском у његово царство његова најјачега противника — Бога, човека Господа Исуса Христа. Зато Спаситељ трпи страдање, бива телесно сахрањен у гроб, а богочовечанском душом силази у Ад. Ту, у Аду, налази се и Адам и све његово потомство до времена Спаситељева. Стога Христос има два разлога свога силаска у Ад: да обнови људску природу уопште, дакле од Адама који је већ у Аду, и да онтолошки савлада силу Сатанину, разарјући Ад. Мисао да је Спаситељ сишао у Ад ради спасења Адамова црквени песник саопштава овако:

„На Земљу си сишао
да спасеш Адама,
а на Земљи га не нађе, Владико,
(него) си чак до Ада сишао, тражећи (га)”.²¹⁵

Обраћајући се Спаситељу као свудаприсутном Богу који је пун човекољубља, песник каже:

²¹⁴ ВСУБ, јутрења, статија II, 16.

²¹⁵ ВСУБ, јутрења, статија I, 25.

„Да својом славом све испуниш
сишао си у најниже (пределе) Земље;
јер од Тебе се не сакри састав мој који је у Адаму;
и погребен, иструла ме обнављаш — Човекољупче”.²¹⁶

У безданима адским налази се начело које рађа таму²¹⁷ којом Сатана обузима и временско-земаљски свет уопште, а човека у првом реду. Он је у томе моћан, али не апсолутно:

„Царује Ад,
али не вечнује (није вечан)
над родом људским;
јер Ти, положивши се у гроб, Силни,
живоначалним рукама од којих је живот почео
смрти кључе(ве) си покварио
и проповедао си онима који тамо спавају од века
истинско избављење,
поставши, Спасе, мртвима првенац”.²¹⁸

Потребно је, дакле било да Спаситељ сиђе и у само царство Сатанино, и сишао је:

„Разруши се најчистији храм
јер к првом Адаму Други (Адам),
који живи на висинама,
сиђе чак до Адових ризница. . .”²¹⁹

Тамо где је „извор трулежи”,²²⁰ под Земљом, — тамо је зашао творац и избавитељ света и човека²²¹ — Господ Исус Христос. Зато, сишавши, он није пао у неку обамрлост и несвест, него је у Аду потпуно свесно и отворено саопштио своју мисију, односно циљ и моћ свога силаска дүшевнога међу дүше без тела:

„Онима у Аду, сишавши, Христос благовести:
Не бојте се, говорећи:
сада победих;
ја сам васкрсење,
ја ћу вас извести (одваде, из Ада),
разрушивши смртна врата”.²²²

²¹⁶ Исто, канон, песма 1, 3.

²¹⁷ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 5, ирмос.

²¹⁸ ВСуб, јутрења, канон, песма 6, 3.

²¹⁹ Исто, 8, 1.

²²⁰ Исто, статија III, 22.

²²¹ Исто, II, 9.

²²² ПСС, вечерња, на Господи возвах, 6.

Зато је он и могао да растргне смртне везе²²³ и да „на дну мрачних (дубина) светлом засија”,²²⁴ јер

„као светионик светлости
сада плот Божја
под земљом као под судом се крије
и одагони таму која је у Аду”.²²⁵

Због свега тога он се као Бог и моћни Спаситељ показао свој твари:

„Прави царе неба и Земље,
иако си се у најмањем гробу закључао,
познала Те сва твар, Исусе”.²²⁶

Тек што се он представио твари, и ова га препознала — Њега већ као изузетнога и привременог становника Ада препознају духовна бића, а с њима и покојници и — заједнички га славе:

„Ужаснуше се лица анђелска
гледајући онога који седи у наручју Очеву
како се у гроб полаже, као мртав — бесмртни.
Њега чиновни анђелски окружују
и славе с мртвима у Аду
као Творца и Господа”.²²⁷

Сада га већ и Ад препознаје и стрепи од Њега, „заслепљен зором блистања”²²⁸ његова.

„Данас задржава гроб
Онога који рукама држи сву твар:
камен покрива
Онога који добротом покрива небеса;
спава Живот
и Ад дрхти
и Адам се од веза разрешава” . . .²²⁹

Дрхтање Адово је оправдано: он је видео своју немоћ и свој промашај — примио је у своју утробу Онога над којим није властан и због тога није кадар да га задржи у себи.

²²³ УСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

²²⁴ ВСУб, јутрења, статија I, 49.

²²⁵ Исто, I, 19.

²²⁶ Исто, I, 15.

²²⁷ Исто, сједалан дана, 2.

²²⁸ Исто, статија I, 10.

²²⁹ Исто, на хвалите, 1.

„Живота камен (Христа) у утробу (своју) примивши
Ад прождрљивац прогута (га) —
он који одувек (тј. откако постоји) гуташе мртве”.²³⁰

Зато:

„Уплаши се Ад, Спаситељу,
гледајући Тебе животодавца
који богатство његово уништава
и од века мртве подиже”.²³¹

Налазећи се у Аду, Господ — свецар (цар царева, цар над царевима) који је положио, засновао, димензије Земље (читај: Вационе, Космоса), док је лежао у малом гробу у земљи, био је божански моћан у Аду — свету под земљом, где нема тела.²³² Његову моћ и у подземном свету врло лепо представљају ове две песме:

„Господе, кад си уздизан на крст,
страх и трепет нападе на твар,
и Земљи си дакле забрањивао да прогута
оне који су Те распели;
Аду си пак наредио да пусти сужње
на обнову људи —
Судијо живих и мртвих;
живот си дошао да даш,
а не смрт
Човекољупче, слава Теби”.²³³

„Када си се у гробу, мада телесно, закључао
(Ти) који по природи божанства остајеш неописив
и неограничив,
смрти си затворио ризнице
и Адова си сва источио (уништио), Христе, царства,
тада си и ову суботу удостојио
божанскога благослова и славе”.²³⁴

Скривени подземни свет Сатанин за човека је недоступан; али његова скривеност није једноставна: има у њему уских лавирината испуњених густом невиделицом. Али то царство тмине, та тмуша, ако је недоступна за човека, она није недоступна и за Бога:

„Божја Премудрост која пролива токове живота,
залазећи у гроб (телесно) животвори (оживљава) тамошње
(житеље)
у (иначе) незалазивим Адовим местима”.²³⁵

²³⁰ Исто, статија I, 23.

²³¹ Исто, II, 26.

²³² Исто, I, 4.

²³³ ВП, јутрења, после јеванђеља 11, 5.

²³⁴ Исто, вечерња, на стиховње, 3.

²³⁵ ВСуб, јутрења, статија II, 13; ср. I, 17.

Ништа не смета Спаситељу што је телесно умро и сахрањен, ни што је сишао у гроб — он је и даље бесмртан, и као такав је разорио Адову силу и васкрсао као победилац Ада²³⁶; то је лепо речено на једном другом месту, дан пре васкрсења — на Велику суботу:

„... ако се и у гроб сахрањујеш,
иако у Ад идеш,
али и гробове си (Христе) испразнио
и Ад си разоткрио”.²³⁷

Христово божанство је у Аду убедљиво засведочено; њега су искрено и одушевљено својим језиком и на свој начин поздравиле небеске силе:

„Када си сишао к смрти,
Животе бесмртни,
тада си Ад умртвио блистањем (сјајем) божанства;
а када си и мртве из дубине васкрсао,
све силе небеске викаху:
Животодавче, Христе Боже наш,
слава Теби”.²³⁸

Пред свемоћним Господом који влада над обома световима — телесним и бестелесним — нема препреке; зато:

„Отворише се Теби, Господе, врата смртна,
а вратари Адови, видевши Те — уплашише се:
јер си врата мједна разорио
и жељезне довратнике (прагове) сатро си,
и извео си нас из таме и сени смртне,
и везе наше (којима смо били везани) раскинуо си”.²³⁹

Обарањем врата адских и ломљењем прагова његових евидентно и опипљиво је оглашен слом Ада; то је могао да учини само Спаситељ који је васкрсао и својим васкрсењем: врата мједна сатро, довратнике срушио и тиме пали род људски васкрснуо — односно, дао му могућност изласка из Ада.²⁴⁰ Ад је Сатанино царство, које није, као ни сам Сатана, од вечности; он обузима део природе и део створене натприроде. Спаситељ је, међутим, Бог — нестворен и вечан, обузима сву природу и сву натприроду и Ад није био у стању да га задржи у себи.

Црквени песник је са изванредном психолошком проницљивошћу ушао у душу Адамову: Адама грешника у рајској предисторији, и тога истога Адама — Адама преведника који се оправдава у рајској поисторији:

²³⁶ НП, јутрења, кондак.

²³⁷ ВСУб, јутрења, статија I, 17.

²³⁸ Исто, на Бог Господ, тропар 2.

²³⁹ НП, вечерња, на Господи возвах, 6; ср. јутрења, канон, песма 6, ирмос.

²⁴⁰ УСС, вечерња, на Господи возвах, 6.

„Уплаши се Адам
кад Бог ибаше по рају,
а радује се (сада)
кад к Аду сиђе —
раније пали
а сад подигнути”.²⁴¹

Нарочито живу визију пакленогa слома и Адамове захвалности
изазива ова представа:

„Кад си се у нови гроб за све положио,
избавиоче свих,
Ад, достојан поруге, видевши Те, уплаши се:
прагови се срушише (падоше),
врата се сломише,
гробови се отворише,
мртви устадоше.
тада Адам благодарно, радујући се, вапијаше Ти:
Слава снисходљивости Твојој, Госюде”.²⁴²

Али, на супрот искреној радости Адамовој и његових потомака коју (радост) с њим деле, видели смо, и виша духовна бића — стоји исто тако дубока, али очајничка и инатом испуњена жалост Сатанина. То ванредно рељефно и живо сликају следећи три песме. Њима није потребно никакво тумачење. Песник улази у душу пораженог, овде Сатана, који је био навикао да све људско што умре прими под своје хладно крило и смести га у свој мрак; а сад — сад је примио Онога који му је својом привременом смрћу на Земљи и привременим силаском у Шеол онтолошки превладао његово царство и открио његово аксиолошко ништавило, парализао га и — њега учинио немоћним; зато он тугује над изгубом:

„Данас Ад стењући вапије:
боље ми хоћаше бити да нисам рођенога од Марије примио,
јер дошавши на ме, силу моју разори,
врата мједна сруши;
(а) душе које раније садржах (имах),
будући Бог — васкрсну . . .”²⁴³

„Данас Ад стењући вапије:
разори се моја власт —
примих Мртвога као једнога од умрлих,
а Њега не могах одонуд задржати,
него губим с Њим (оне над) којима царовах (раније, досад);
ја имах мртваце од века,
али овај све подиже . . .”²⁴⁴

²⁴¹ ВСуб, јутрења, статија II, 17.

²⁴² ВП, вечерња, на стиховње, 2.

²⁴³ ВСуб, вечерња, на Господи возвах, 5.

²⁴⁴ Исто, 6.

„Данас Ад стењући вапије:
прогутана би моја сила:
пастир се разазе
и Адам васкрсну,
(оних над) којима царовах — лиших се
и(оне) које (као некад) моћни прогутах — све избљувах;
испразни гробове онај који се разазе;
ономоћава (слаби) сила смрти . . .”²⁴⁵

Тако је, дакле, кроз Спаситељево смрт и силазак у Ад, царство смрти, наступила смрт тога царства — смрт саме смрти.

Али, Ад је савладан, уништена је његова моћ и потпуна власт над душама у оном свету, затим његово силно дејство на душе и тела у овом свету, па његова онтолошка суштина и разоткривена је и обнажена његова морална беда — али, он није и феноменално уништен. Бог је створио и Сатану као и остала духовна бића добрим и бесмртним. Овај је негирао своју доброту и тиме потпуно променио својим квалитетом, остајући и даље неумрлим, бесмртним, јер је бестелесан. Стога га је Бог савладао, али га није хтео уништити — није му, дакле, хтео одузети давно даровану бесмртност. Зато он и даље постоји, Ад — такође, адски житељи — исто тако, али су то они који то својим животом заслуже, непокајањем не поправе и гордошћу утврде; а раније — до случаја Спаситељевог силазка у Ад — у то царство су ишли сви без разлике: сви су били под теретом првородног греха (ἀρσενία) кога их је тек Спаситељ ослободио, и рај је био за њих затворен.

Пакао и паклене муке нису небиће, недостатак, непостојање, ништа, ништавило — него је то реалан духовни живот, постојање али живот у мраку Сатанином, који је дакле сад огрничен и савладан, али не и уништен у смислу непостојања. Спаситељ није дошао у свет да уништава, да враћа у ништа, неегзистенцију, из бића у небиће — ни Сатану, ни адске житеље, ни доцније духове који се буду определили за пакао. Његова је мисија била друкчија: то је био истовремен утицај са свих страна, јер је он апсолутан. Да је Спаситељ био релативизиран, он би се супротставио Јеврејима, својим мучитељима, показао им своју власт и — уништио их. Али његова мисија не би тим била завршена, него прекинута: он не би умро, ни сишао у Ад, па ни изашао из њега — а то је био крај, циљ његове мисије, и то триумфалан! Зато он не само да није умртно своје мучитеље, него је чак и њихове покојнике васкрснуо.²⁴⁶ Циљ Спаситељевог мисије је био — не уништење Сатане као бића, него уништење његове власти и силе његовог царства, давање слободе људима и давање једног новог живота, односно обнављање првобитног живота човека у коме долази до изражаја самоопредељење, затим морални живот у дарованој слободи и безграничности моралног усавршавања (Мт 5, 48).

²⁴⁵ Исто, 7.

²⁴⁶ Исто, статија II, 33.

ВАСКРС — БОГОЧОВЕКОВА ПОБЕДА НАД АДОМ

Адам, а за њим цело његово потомство, сишао је у Ад; тамо је требало да и Христос сиђе јер се њега ради оваплотио, и — сишао је. Адам и сви старозаветници, чак и претеча Спаситељев — св. Јован Крститељ, били су потпуно природни људи, бића натприроднога порекла, али која су се удаљила својим животом од Бога и самим тим добровољно се потчинили Сатани. Због своје ограничености, тачније — релативности, они нису били кадри да надвладају и превазиђу релације Сатанина царства — оно је за њих било несавладиво.

За својим Претечом и Спаситељем је сишао у Ад, али за свега три дана Спаситељева боравка у Аду, Ад је био побеђен. Међутим, за самога Спаситеља није било потребно да толико борави у Аду да би га савладао; било је, наиме, потребно нешто друго: било је потребно да одржи своју проповед коју је претходно одржао живима за Земљу, да изложи своје учење и душама без тела, јер Христос није сишао на Земљу ради Земље, ни у Ад ради Ада, него и на Земљу и у Ад — ради људи. Па као што је извршио спасилачки подвиг на Земљи, тако га он врши сад у новим, подземним, адским условима — не да би људе поново оживео, вратио у живот, него да би их превео у један други — такође загробни, али онтолошки потпуно другачији свет. Он је био цар тога другог света, и зато је био „туђ трулежи“;²⁴⁷ међу адским робовима, мртвацима — слободан; у густом непрозирном мраку Ада блистао је као Сунце правде „точећи живот из своје светлости“²⁴⁸ и тако подижући људе „од пропасти адских“.²⁴⁹ Васкрсење које је Спаситељ подарио људима и којим је сам васкрсао је наставак живота у новим условима преображене материје и космоса уопште, а не пука реанимација којом се човек враћа поново у груб и материјални свет да би опет умро. Тако су привремено васкрснула лица о којима је реч у текстовима јеванђеља, лица која је сам Христос силом своје спасилачке речи подигао из мртвих; али његово васкрсење, као и васкрсење осталих људи у преображеним телима — не означава повратак и привремени живот у овом физичко-хемијском свету. Уосталом, вечност живота у материјалном свету је немогућа, јер ни он сам није вечан него времен; такав је и боравак у њему; од—до. Спаситељ је сам био живот, и живот који је изливао из себе — то је било даровање самога Себе људима и преко њих свој твар, дакле обожавање човека и твари. Стога црквени песник Њему — свемоћном Животу који је надвладао смрт — и пева:

„Сишао си у бездане Земље,
и сломио си (тамо) прагове вечне (Адове)
који су обдржавали везане, Христе,
и тродневан, као из кита Јона,
васкрсао си од гроба.“²⁵⁰

²⁴⁷ ВП, вечерња, тропар 2.

²⁴⁸ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, 1.

²⁴⁹ ВСуб, јутрења, статија III, 36.

²⁵⁰ НП, јутрења, канон, песма 6, ирмос.

„Из трулежи изашао си,
Животе, Спаситељу мој,
кад си умро
и к мртвима пришао
и сломио (извалио) Адове прагове”.²⁵¹

Зато се, дакле, слави његова сила која је поразила Сатану и разорила Ад.²⁵² Кад је светлосац заблистао у адском подземљу, он је осветио мртве — „подигао их као из сна” — одгонећи сваку таму²⁵³ а њих Сатана имаше „од века љута покоренс”.²⁵⁴ Сатанина власт над његовим жртвама — људским бићима и тварима уопште — била је разорна: све је било под грехом, у већој или мањој мери — зависно од степена личне праведности, и због тога је све без изузетка потпадало под неумитни закон труљења, Спаситељ сад, ослобађајући људе Сатане и греха — ослобађа их и од трулежи²⁵⁵ која је последица греха. Стога се тој победи људи искрено радују. Али вест о његову васкрсу имала је снажан одјек и у духовном свету, и то двојак — позитиван и негативан: позитиван код анђела који се радују спасавању човека и твари, и негативан код демона јер се руши тврђава њихова царства и оно се претвара у руину коју напуштају многи. Ту мисао црквени песник слика врло живо:

„... јер кад тај (Христос) из мртвих устаде,
свет од преваре спасен би:
радује се хор анђелски,
бежи демонска обмана,
Адам пали устаде,
Баво се упразни (уништи)”.²⁵⁶

Његову смрт, тродневну умрлост, васкрс Себе и Адама и уништење смрти лепо и кратко сажима црквени песник у свега неколико речи:

„Телом уснув(ши) као мртав, царе и Господе,
тродневан си васкрсао,
Адама подигав од трулежи, . . .”²⁵⁷

Снажан одјек захвалности за све изразио је песник Господу кроз текст ове песме:

„Вечерње поклоњење приносимо Теби
невечерњој светлости на конач векова
који си као у огледалу телом засијао свету
и чак до Ада сишао

²⁵¹ ВСуб, јутрења, статија I, 18.

²⁵² Исто, III, 15.

²⁵³ Исто, II, 15.

²⁵⁴ НП, јутрења, канон, песма 9, 10; ср. ПСС, јутрења, на хвалите, 2.

²⁵⁵ ВСуб, јутрења, статија II, 12.

²⁵⁶ ССС, вечерња, на Господи возвах, 5.

²⁵⁷ НП, јутрења, егзапостилар.

и тамо постојећу таму разрушио
и светлост васкрса (свима) народима показао:
светлодавче Господе, слава Теби²⁵⁸

Спаситељев погреб је услов и пут којим је Спаситељ сишао у Ад, а силазак у Ад услов је васкрсења Спаситељева којим су отворене рајске двери људском роду²⁵⁹ Зато човек тежи што непосреднијем јединству са Богом, односно Богочовеком: састрадава му у страдању и погребу, али исто тако партиципира и у његову васкрсу. То истинско и дубоко осећање, односно тај живот у Господу и сажалавање са Господом, нашло је свога израза и у поезији:

„Јуче се погребох с Тобом Теби Христе,
устајем с Тобом данас кад си васкрсао;
распињах се с Тобом Теби јуче:
сам ме(Ти) прослави са Собом, Спасе,
у царству Своме”²⁶⁰

То непосредно доживљавање Господа — узимање удела у његову страдању и његову васкрсу — човек носи собом у живом убеђењу да та два момента представљају смрт и живот: смрт, крај, завршетак старог живота, сатанскога царства и адскога владања над људима, а живот — јер пролазећи кроз Ад, Спаситељ отвара нов живот и нову еру његову изван Ада и изван оквира уопште — вечни живот. Зато црквени песник веже на најнепосреднији начин та два факта — смрт и васкрс — и уноси их тако зближене, односно уједињене у Христу, у остварење свога молитвеноблагодарнога и поетског узлета:

„Смрти празнујемо умртвљење,
Адово разарање,
другога живота вечнога почетак,
и играјући певамо Узрочника (Његова),
јединога благословенога Бога Оца
и најпрослављенијега”²⁶¹

Савлађујући немоћ адску, Спаситељ сатире мједна врата пакла, руши њихове утврђење довратнике и васкрсава пали људски род.²⁶² Он душом пролази кроз адска врата, а телом кроз гроб тако да то нису ни опазили војници-стражари;²⁶³ али он је

„прагове вечне срушио
и везе раскинуо,
из гроба (...) васкрсао,
оставивши Своје погребне хаљине
за сведочанство истинитости (Свога) тродневног погребa”²⁶⁴

²⁵⁸ ССС, вечерња, на Господи возвах, 4.

²⁵⁹ ПСС, јутрења, на хвалите, 2.

²⁶⁰ НП, јутрења, канон, песма 3, 2.

²⁶¹ Исто, 7, 2.

²⁶² УСС, вечерња, на Господи возвах, 6.

²⁶³ ЧСС, јутрења, на хвалите, 1.

²⁶⁴ Исто, 2.

Те хаљине су биле једино материјално сведочанство Његова телесног васкрса, јер празан гроб је само сведочио да Спаситеља нема у гробу. Ту празнину гроба су — и то зна црквени песник и оштро га жигоше — приметили и сами Христови непријатељи и хтели да је употребе у оправдање свога става: да Христос није Бог, него човек, да није васкрсао, него је украден; али црквени песник тај покушај игнорише:

„... ко виде, ко слуша да је некад мртав (човек) украден,
а још помазан и наг,
и да је оставио у гробу погребне своје хаљине;
не варајте се Јудеји,
(него) научите се речи (проповеди) пророка,
и схватите
да је тај заиста избавитељ света
и Најсилнији”.²⁶⁵

Ове хаљине су остављене — каже на другом месту црквени песник, и то пре самога ускрса — за непријатеље Христове: „бар плаштанице и убруса да се стиде кад буде Христос васкрсао”.²⁶⁶

Спаситељ је живот, и он излива из Себе „живи талас, будући као извор живота”.²⁶⁷ Стога његово умирање, боравак у гробу, разарање царства смрти и подизање мртвих из Ада задивљује самога песника.²⁶⁸ Због сјаја свога божанства Спаситељ се често упоређује са Сунцем, Његов сјај ускрса који је дошао после мрака великога петка нарочито је лепо представљен у овој песми:

„Сунце светлости засјава по(сле) ноћи Речи,
и Ти, пак, васкрсавши,
блисташ по(сле) смрти јасно —
као из дворца”.²⁶⁹

Краткотрајну умрлост и њен величанствени наставак — васкрс — врло лепо саопштава ова песма:

„Уснуо (умро) си мало,
и оживео си умрле;
а васкрсавши,
васкрсну си оне који спавају од века, Добри”.²⁷⁰

А како је, на који је начин Христос умро и шта је тим постигао, лепо каже песник кроз овај стих:

„Уснуо (умро) си Христе,
природноживотним сном у гробу
и од тешкога сна греховног
подигао си род људски”.²⁷¹

²⁶⁵ ССС, вечерња, на Господи возвах, 6.

²⁶⁶ ВСУБ, јутрења, статија I, 62.

²⁶⁷ Исто, I, 71.

²⁶⁸ Исто, I, 2.

²⁶⁹ Исто, II, 27.

²⁷⁰ Исто, II, 39.

²⁷¹ Исто, II, 4.

Спаситељ је пострадао и — умро, све ово ради људи; али којих људи: да ли умрлих, да ли живих, да ли и једних, и других, и оних трећих — будућих генерација? Ради свих људи, ради човека у начелу. Али док је умрле дизао из адске таме, живе је собом узносио: није, значи, за свакога неопходно силажење у Ад, него моралан човек може без овога ући у рај. Спаситељево узношење живих и васкрсавање мртвих песник нам саопштава овако:

„Уздигао си се на дрво (крсно)
и живеће (тј. живе) људе Собом узносиш;
а оне који су били под земљом,
лежећи под њом, ускрсаваш”²⁷²

Васкрсле покајнике Христос није оставио било где, него их је „узвео у слави Очевој”²⁷³ на небо, у Рај; зато, Христe —

„онима који поштују љубављу и страхом Твоја страдања
дај разрешење преступа”²⁷⁴
још овде на Земљи.

И поред тога што је умро, Спаситељ је васкрсао и

„жив као Богу
умртвљене људе оживео си (Христe),
мога умртвитеља (Сатану) умртвив(ши)”²⁷⁵

Спаситељево дело је упоређено са примером зрна:

„Као пшенично зрно,
зашавши у недра земље
родан си дао клас (Христe),
подигавши (све) људе —
чак од Адама”²⁷⁶

Његова умрлост је била потпуно довољно стварна, али он живи и испуњава своје обећање.

„Добровољно си се показао Речи, у гробу мртав,
али живиш,
и људе,
као што си предсказао,
васкрсењем Својим, Спасе мој, подижеш”²⁷⁷

²⁷² Исто, I, 37; ср. 46—47.

²⁷³ Исто, I, 54.

²⁷⁴ Исто, III, 40.

²⁷⁵ Исто, I, 48.

²⁷⁶ Исто, I, 27.

²⁷⁷ Исто, I, 73.

Црквени песник је дубоко свестан тешкога стања у Аду који стоји отворен и само чека жртве; он — по речима црквенога песника — не само да гута, него прождире људе:

„(Ти) који држиш конце (крајеве)
хтео си да Те гроб задржи
да од Адова прождирања спасеш човечанство
и васкрсав, оживиш нас
као Бог бесмртни”.²⁷⁸

Спаситељев подвиг је двојак: земаљски — приказан у трпљењу мука, страдања, понижења, и небески — који се манифестује кроз моралну снагу и моћ; први се односи на унижење које је могао само Бог, односно Богочовек да истрпи, а друго на славну победу над Сатаном коју је могао такође само Бог, односно Богочовек да постигне.

Црквени песник уочава ту мисао и јасно је уноси у своје поетско остварење правећи потпуну разлику између страдања Христовог и његова резултата (избављења од страдања) и васкрсења Христовог и његова резултата (избављења од труљења). То црквени песник овако казује:

„Страдањем Твојим Христе,
од страдања се ослободисмо,
и васкрсењем Твојим
од трулежи се избависмо —
Господе слава Теби”.²⁷⁹

Зато понет славом васкрса Господњег и прослављеношћу коју је Господ даровао човеку, црквени песник, пун одушевења, позива људе на прослављање васкрса:

„Дођите људи, запевајмо
Спасово тродневно васкрсење
којим се избависмо Адових (за нас) неразрешивих веза
и нетрулеж и живот сви примисмо, вовући:
Ти који си се распео
и погребано
и васкрсао,
спаси нас васкрсом Својим — Човекољупче”.²⁸⁰

Сишавши, чак до злога Ада²⁸¹ ради разарања смртне тврђаве и васкрсавања Собом Адама и свих осталих старозаветника²⁸² — Спаситељ је Својим васкрсењем спасао Адама као адама-човека, „заблуделог човека”.²⁸³ Исто оно Лице које се од Оца бестелесно рађа још од

²⁷⁸ Исто, тропар пророчанства.

²⁷⁹ Исто, вечерња, на Господи возвах, 4.

²⁸⁰ УСС, вечерња, на Господи возвах, 4.

²⁸¹ ВСУБ, јутрења, статија I, 60.

пре векова, које је од Дјеве телесно рођено у одређено време, и у одређено време пострадао — сад је васкрсло:

„(Лице) које је од Бога Оца Слово
пре векова се родило,
а у последња времена
оно исто се од неискусобрачне (Богородице) оваплоти (Својом)
вољом,
распеће смртно претрпе,
а давно умртвљенога човека спасе Својим васкрсењем”.²⁸⁴

Побуђен трагедијом човека у Аду, Спаситељ је сам као Богочовек сишао у Ад а да се тиме његово божанство није уништило, чак ни умањило: оно је и у Аду било неумањено и апсолутно, и зато је његово дело спасења могло да добије своју пунину. Стога његовим „страдањем имамо бестрасност, избавивши се трулежи”²⁸⁵ па од његова васкрсења за људе почиње други, вечни живот²⁸⁶ јер је њим (васкрсом) Богочовек Христос „обновио (од греха) иструлу људску природу”²⁸⁷ ослободивши је тиме трулежи²⁸⁸ и дарујући јој на тај начин — нетрулежност.²⁸⁹ У томе се, дакле састојала обнова људске природе Христом који је васкрсао из мртвих онако славно како то доликује само Богу.²⁹⁰

Вечни живот има једну особину врло карактеристичну: у времену и временском животу људи су богатији и сиромашнији, болеснији и здравији, виши и мањи... , па и — старији и млађи; у духовном животу, тамо где нема тела и телеснога, нема ни тих потреба, незгода, недостатака па — ни старости. Ту вечиту младост духовног живота, чак и подмлађеност која је садржана у обнови, истиче црквени песник, истина, на само једном месту:

„Као лав Спасе, уснув(ши) телом,
као неки лавић мртав устајеш,
оставивши старост телесну”.²⁹¹

Овде је, дакле, поређење врло фигуративно дато; али основна мисао, порука, — вечита младост духовнога и прослављеног живота — исказана је потпуно јасно и отворено.

²⁸² ВС, јутрења, тропари по непорочних, 1.

²⁸³ НП, вечерња, на Господи возвах, 1.

²⁸⁴ ПСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

²⁸⁵ ВСуб, јутрења, статија II, 2.

²⁸⁶ НП, јутрења, канон, песма 7, 2.

²⁸⁷ УСС, вечерња, на Господи возвах, 1.

²⁸⁸ Исто, 3.

²⁸⁹ Исто, 1. и слава.

²⁹⁰ Исто, I, 38.

²⁹⁰ ВСуб, јутрења, статија, I, 24.

²⁹¹ Исто, I, 38.

Ширину и дубину значења Спаситељева дела врло лепо износи ова песма:

„Раширио си дланове (руке)
и сјединио си из давнина растављено,
а одећом Својом Спасе која је у плаштаници и у гробу,
оковане си раз(д)решио.”²⁹²

Његове раширене руке на голготској узвишици рашириле су се у намери да обухвате цео свет — све подручје где се год осећа утицај Сатанина семена; његова одећа, плаштаница која је остала у гробу, оковане је разрешила. Ово је чисто песнички начин говора, али догматски смисао који стоји у основу и позадини ових речи и чини њихову идејну поруку је овај: васкрсење Христово је раз(д)решило све везе и окове и зближило на тај начин све — сву твар. Сва твар је на свој начин осетила и доживела васкрсење; сва твар и сви светови: видљиви и невидљиви — небо, земља и подземље. То врло јасно и убедљиво илуструју ова два текста:

„Небеса, дакле, достојно да се веселе,
а Земља да се радује,
и да празнује свет —
видљиви сав и невидљиви,
јер устаде Христос,
веселе вечно”.²⁹³

„Сад се све испуни светлошћу:
небо пак и Земља и подземље;
нека празнује, дакле, сва твар
устајање (васкрсење) Христово”.²⁹⁴

Васкрс Христов је, значи, имао универзално, васељенско значење. Зато Христос њима „васељени (целој) живот дарова”²⁹⁵ те се њиме „озарише (сви) крајеви васељене”.²⁹⁶ Црквени песник је, видели смо напред, на више места дао израза искреној захвалности Богу од људске стране; али он није ни природу заборавио, него је дао у свом песничком казивању израза благодарности и од њене стране. Он отворено и јасно истиче да Богу

„приноси (благодарну) песму сва твар
као творца свега — у векове”²⁹⁷,

а на другом месту даје разлог те захвалности твари:

²⁹² Исто, канон, песма 3, 2.

²⁹³ НП, јутрења, канон, песма 1, 2.

²⁹⁴ Исто, 3, 1.

²⁹⁵ ВСуб, јутрења, на хвалите, 4.

²⁹⁶ УСС, вечерња, на Господи возвах, 5.

²⁹⁷ ВЧ, мало повечерје, канон А. Критскога, песма 8, ирмос.

„Сву си твар очистио Спасе”²⁹⁸

Страдањем Својим Христос је помрачио Сунце, а светлошћу свога васкрсења просветлио све²⁹⁹ сву творевину, сву твар — целу весељену, све оно што је настањено, насељено (то и значи сама реч васељена: ва = у, на и сељена). Сва се твар радује васкрсу Христову, и то из два мотива: сам васкрс и победа Ада:

„Данас се сва твар весели и радује,
јер Христос васкрсе —
Ад се разори”³⁰⁰

Син Божји је погребен, налазио се у гробу, али гробно утврђење није било изд њим кадро, зато гробни „камен не задржа Камен живота”³⁰¹ тј. Христа, него је овај васкрсао и „као Син Божји свет ослободио”³⁰². У време мука које је стрпљиво подносио Спаситељ није има лепоте; али кад је васкрснуо, засијао је божански лепо и улепшао људе — у првом реду моралиом и онтолошком лепотом. То црквени песник каже овим речима:

„Доброте, Речи, раније ниси имао ни лепоте,
када си страдао;
али васкрсав, бљеснуо си,
улепшавши људе божанским зрацима”³⁰³

Та доброта која блиста на Богочовеку, односно на његову прослављеном и васкрсом телу, транзитивна је од тога момента и прелази на друге људе и на твар; у ствари то није никаква новина — ни онтолошка, ни морална, нити било каква друга, него је то сад поново заблистао човек у лицу Богочовека у својој првобитној, изворној, прѣпадној лепоти — моралној и свакој другој. Из руку савршенога Творца — Бога изашао је створ способан за усавршавање — човек који је злоупотребом дароване му слободе изабрао пут унесавршавања; и њега, несрећника, Спаситељ сад васкрсава и враћа у његову првобитну природу, у стање давне среће и славе — зато блиста изворним сјајем. А до тога се дошло тешко, с муком — Божјим распећем и Божјим васкрсом

„којим се избависмо Адових (за нас) нераз(д)решивих веза
и нетрулеж и живот сви примисмо”³⁰⁴

Мистерија Христова крста превазилази категорије и могућности нашега сазнања. Зато је за нас неиспитива. Али ако човек сам

²⁹⁸ ВСУб, јутрења, статија I, 40.

²⁹⁹ ПСС, вечерња, на стиховње, 1.

³⁰⁰ НП, јутрења, канон, песма 9, 9.

³⁰¹ ПСС, јутрења, на хвалите, 2.

³⁰² ЧСС, јутрења, на хвалите, 4.

³⁰³ ВСУб, јутрења, статија II, 34.

³⁰⁴ УСС, вечерња, на Господи возвах, 4.

не може својим природним силама да досегне до њенога дна и врха, он — путем откровења — сазнаје од њенога богатства нешто, управо онолико колико може да схвати. Тако, на пример, човек сазнаје да нас је Христос Својим страдањем „спасао трулежи”,³⁰⁵ а пошто је крст био средство Христово страдања, човек се благодарно обраћа Христу речима:

„Обновио си нас крстом Својим”,³⁰⁶
којим
„дође радост целом свету”.³⁰⁷

Зато је и Христов гроб — „извор нашега спасења”.³⁰⁸ Многострукост мистерије крста, страдања и васкрса — победноснога завршетка целога страдања — црквени песник је лепо сажео и тако сажетом изразио овим речима:

„Крстом Твојим Христе,
древне клетве си нас ослободио
и смрћу Својом природу нашу мучећега Ђавола упразнио си,
а устајањем (васкрсом) Својим све си радошћу испунио ...”,³⁰⁹
а смисао васкрса је нарочито дубоко схваћен и изражен кроз овај одломак:

Христе, „који си погребом Својим (рајске) улазе
мога живота отворио
и смрћу смрт и Ад уништио”.³¹⁰

Са свега тога, Спаситељ је за нас „источник живота, неприступачна светлост”,³¹¹ и „извор нашега васкрсења”,³¹² јер он „претрпевши распеће, смрћу (Својом) смрт (Људи) разруши”.³¹³
Господ је Својим часним крстом

„Ђавола посрамио
и васкрсењем Својим жаоку греховну ослабио
и спасао нас од врата смртних”.³¹⁴

Зато што часни крст има такво дејство, Господ нам га је дао да се њим боримо против Ђавола који

³⁰⁵ ВСУБ, јутрења, статија I, 3.

³⁰⁶ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, 5.

³⁰⁷ НП, часови, тропар.

³⁰⁸ Исто, слава.

³⁰⁹ ССС, јутрења, на хвалите, 2.

³¹⁰ ВСУБ, јутрења, канон, песма 1, 1.

³¹¹ ЧСС, вечерња, на Господи возвах, 2.

³¹² Види белешку 57.

³¹³ НП, јутрења, молитва „Воскресение Христово ...”

³¹⁴ ССС, вечерња, на Господи возвах, 1.

„Дрхће и гресе се
не трпећи (не могући) да гледа на силу његову (крста)
како мртве уздиже
и смрт уништи”.³¹⁵

Са тим, часним, крстом дочекана је Пасха, али Пасха која се разликује од свих ранијих пасхалних светковина; то је

„Пасха која нам двери рајске отвара,
Пасха која све верне освећује”.³¹⁶

зато је она „празник празника и свечаност свечаности”,³¹⁷ тј. празник који стоји високо изнад свих осталих празника и светковина која превазилази све остале светковине. Мистерија страдања тек у њој добија свој коначан омицао и пројекцију оптимистичкога реализма — прво у онтолошком, а онда у сваком другом позитивном смислу. То је нарочито изражено кроз реч песника који каже да Христос Својим „страдањем смртну лепоту облачи у нетрулежност”.³¹⁸

У мистерију крста улази прво Гетсиманија — односно Спаситељеве душевне муке претрпљене у њој, па Голгота — њена видљива пројекција, затим Спаситељева телесна умрлост и боравак у гробу и душевна и божанска неумрлост и силазак у Ад — да би најзад дошла ускршња зора са васкршњом благовести као испуњење и пројекција целокупнога дела спасења, у којој натприрода — Бог манифестује Своју моћ над природом и спасава је, отварајући човека према Богу и дајући реалан и непосредан онтолошки основ вези и односу између човека и Бога.

Дубоки смисао Спаситељева крста, Спаситељева страдања, смрти, погребња, умрлости, силаска у Ад и васкрса нарочито је снажан израз добио кроз ове две песме:

„Христос Спас наш,
списак који је против нас,
приковавши на крсту — избриса,
и смртну силу упразни (учини празном, немоћном):
поклањамо се Његову тродневном васкрсењу”.³¹⁹
„Крстом Твојим (Христе) упразнио си клетву која је од(крсно-
га) дрвета;
погребом Својим умртвио си смрти силу (моћ);
устајањем (васкрсом) пак Својим обасјао си род људски”.³²⁰

³¹⁵ ВСУБ, јутрења, на хвалите, 3.

³¹⁶ НП, јутрења, пасхалне стихире, 1.

³¹⁷ Исто, канон, песма 8, ирмос.

³¹⁸ Исто, песма 7, ирмос.

³¹⁹ Исто, вечерња, на Господи возвах, 2.

³²⁰ Исто, 5.

POST SCRIPTUM

Пред нама се налазило богосложбено песништво које прати највећи хришћански празник Ускрс — „празник над празницима” који својим догматским значајем стоји као светла купола над целим хришћанским календаром. Под његовом призмом налази се сва хришћанска религија; и основни проблем, вечити проблем свих религија и философија под Сунцем — проблем човека и света — у њој добија једини исправни одговор. После подужега задржавања у најразноврснијем богатству мотива који су у овим двама круговима богослужбенога песништва нашли израза, можемо сада да се осврнемо на то песништво и да сагледамо његову вредност; односно, она је већ сагледана, него само да је подвучемо, али без навођења текстова.

Пре свега, текстови који су нас занимали — поезија су. Они, овакви какви су и каквим смо им приступили, резултат су дубоке и искрене побожности; није то периферни додир који оставља патвореност и површно вербално песничко зазивање Бога, него је то одјек и адекватан одраз једне убеђене побожности — религиозности. Кроз њих је приговорио човек продубљени, бездани, а није промуцао човечуљак оповршени, исплнчали. Стога су оне много мање, незнатно, израз телеснога човека, а много више су израз душевнога човека, а у највећој мери кроз њих бије непосредан одјек духа и њима егзистентно потврђује своје постојање, своју дакле егзистенцију, духовни човек. Отуда у овим текстовима осећамо непосредну и живу, животну, везу између Бога бесконачнога и човека коначнога који је отворен према Богу. Та веза је религија. Она реално и невидљиво везује човекову невидљиву унутрашњост за Бога који је такође невидљив. Она омогућује дијалошки однос између Бога и човека, и то откако постоји човек, слика и прилика Бога (I M 1, 27). А како је Спаситељевим делом васкрсења очишћен и обновљен ббголик у човеку, религија и дијалошки однос између Бога и човека добија поново изворне првобитне димензије и основе на које се била навукла патина греха и замаглила човекове наменске перспективе.

Већина од ових песама има дијалошку основицу. То је разговор човека и Бога. Због тога су ове песме религиозне. Али ово нису религиозне песме у општем смислу речи „религиозне”, него су ово песме духовне — јер представљају духовно богатство испољено кроз речи, црквене — јер су испеване у Цркви која је мистично тело натприроднога Бога, богослужбене — јер су писане без икаквих других нижих „претензијица” и „намерица”, него само са једном једином претензијом и намером: да испоље унутрашњост човекову и истаје је пред Бога у покајној, молитвеној и благодарној интонацији. Као такве оне су плод цветне епохе црквене поезије. Оне су дубоко емоционалне и у њима долазе до израза сва осећања која човек доживљава и непосредан су израз дубоке медитације и молитвених узлета. Искрено осећање свога греха, убеђено осећање Божје светости, тврда вера у искупитељску моћ тога страдања, вапајни молитвени израз за опроштај личних грехова, дубока благодарност Спаситељу за његово саможртвовање — то су основне компоненте којима се одликује тема ових текстова; а редовна употреба песничких слика и песничких сред-

„Дрхће и тресе се
не трпећи (не могући) да гледа на силу његову (крста)
како мртве уздиже
и смрт уништи”.³¹⁵

Са тим, часним, крстом дочекана је Пасха, али Пасха која се разликује од свих ранијих пасхалних светковина; то је

„Пасха која нам двери рајске отвара,
Пасха која све верне освећује”³¹⁶

зато је она „празник празника и свечаност свечаности”³¹⁷ тј. празник који стоји високо изнад свих осталих празника и светковина која превазилази све остале светковине. Мистерија страдања тек у њој добија свој коначан смисао и пројекцију оптимистичкога реализма — прво у онтолошком, а онда у сваком другом позитивном смислу. То је нарочито изражено кроз реч песника који каже да Христос Својим „страдањем смртну лепоту облачи у нетрулежност”.³¹⁸

У мистерију крста улази прво Гетсиманија — односно Спаситељеве душевне муке претрпљене у њој, па Голгота — њена видљива пројекција, затим Спаситељева телесна умрлост и боравак у гробу и душевна и божанска неумрлост и силазак у Ад — да би најзад дошла ускршња зора са васкршњом благовести као испуњење и пројекција целокупнога дела спасења, у којој натприрода — Бог манифестује Своју моћ над природом и спасава је, отварајући човека према Богу и дајући реалан и непосредан онтолошки основ вези и односу између човека и Бога.

Дубоки смисао Спаситељева крста, Спаситељева страдања, смрти, погребња, умрлости, силазка у Ад и васкрса нарочито је снажан израз добио кроз ове две песме:

„Христос Спас наш,
списак који је против нас,
приковавши на крсту — избриса,
и смртну силу упразни (учини празном, немоћном):
поклањамо се Његову тродневном васкрсењу”.³¹⁹
„Крстом Твојим (Христе) упразнио си клетву која је од(крсно-
га) дрвета;
погребом Својим умртно си смрти силу (моћ);
устајањем (васкрсом) пак Својим обасјао си род људски”.³²⁰

³¹⁵ ВСУб, јутрења, на хвалите, 3.

³¹⁶ НП, јутрења, пасхалне стихире, 1.

³¹⁷ Исто, канон, песма 8, ирмос.

³¹⁸ Исто, песма 7, ирмос.

³¹⁹ Исто, вечерња, на Господи возвах, 2.

³²⁰ Исто, 5.

POST SCRIPTUM

Пред нама се налазило богосложбено песништво које прати највећи хришћански празник Ускрс — „празник над празницима” који својим догматским значајем стоји као светла купола над целим хришћанским календаром. Под његовом призмом налази се сва хришћанска религија; и основни проблем, вечити проблем свих религија и философија под Сунцем — проблем човека и света — у њој добија једини исправни одговор. После подужега задржавања у најразноврснијем богатству мотива који су у овим двама круговима богослужбенога песништва нашли израза, можемо сада да се осврнемо на то песништво и да сагледамо његову вредност; односно, она је већ сагледана, него само да је подвучемо, али без навођења текстова.

Пре свега, текстови који су нас занимали — поезија су. Они, овакви какви су и каквим смо им приступили, резултат су дубоке и искрене побожности; није то периферни додир који оставља патвореност и површно вербално песничко зазивање Бога, него је то одјек и адекватан одраз једне убеђене побожности — религиозности. Кроз њих је приговорио човек продубљени, бездани, а није промуцао човечуљак оповршени, испличали. Стога су оне много мање, незнатно, израз телеснога човека, а много више су израз душевнога човека, а у највећој мери кроз њих бије непосредан одјек духа и њима егзистентно потврђује своје постојање, своју дакле егзистенцију, духовни човек. Отуда у овим текстовима осећамо непосредну и живу, животну, везу између Бога бесконачнога и човека коначнога који је отворен према Богу. Та веза је религија. Она реално и невидљиво везује човекову невидљиву унутрашњост за Бога који је такође невидљив. Она омогућује дијалогски однос између Бога и човека, и то откако постоји човек, слика и прилика Бога (I M 1, 27). А како је Спаситељевим делом васкрсења очишћен и обновљен боголик у човеку, религија и дијалогски однос између Бога и човека добија поново изворне првобитне димензије и основе на које се била навукла патина греха и замаглаила човекове наменске перспективе.

Већина од ових песама има дијалогску основицу. То је разговор човека и Бога. Због тога су ове песме религиозне. Али ово нису религиозне песме у општем смислу речи „религиозне”, него су ово песме духовне — јер представљају духовно богатство испољено кроз речи, црквене — јер су испеване у Цркви која је мистично тело натприроднога Бога, богослужбене — јер су писане без икаквих других нижих „претензијица” и „намерица”, него само са једном једином претензијом и намером: да испоље унутрашњост човекову и истава је пред Бога у покајној, молитвеној и благодарној интонацији. Као такве оне су плод цветне епохе црквене поезије. Оне су дубоко емоционалне и у њима долазе до израза сва осећања која човек доживљава и непосредан су израз дубоке медитације и молитвених узлета. Искрено осећање свога греха, убеђено осећање Божје светости, тврда вера у искупитељску моћ тога страдања, вапајни молитвени израз за опроштај личних грехова, дубока благодарност Спаситељу за његово саможртвовање — то су основне компоненте којима се одликује тема ових текстова; а редовна употреба песничких слика и песничких сред-

става (анафоре, метафоре, симболи, паралеле, антитезе и др.) видан је знак да овде имамо посла са поетским, а не са прозним текстом.

При пажљивом праћењу смисла ове поезије — неиздвојиве од Цркве у којој је постала, и неодвојиве од самога богослужења коме је намењена — приметно је њено вишеструко богатство, нарочито мотивско, а затим изражајно, осећајно, умно и тд.

Боголики човек је појмио колико је могао велику поруку Откровења, која му се нудила и дао је, у овим дивним песмама, у свом препеву. Он као изразилац ових суптилних мотива кроз своје стихове и строфе је персоналан, али не и индивидуалан; наиме, зна се поуздано аутор појединих песама, али глаголска радња песме је махом у множини. И тамо где је текст дат у једнини, није у питању аутор или овај или онај одређени човек, него сваки човек који се молитвено обраћа Богу; а тамо где је реч о искупљењу човека и његову обновљењу кроз Христов подвиг спасења, завршенога (испуњеног) славним васкрсењем, у питању је човек уопште, човечанство, људство, људи — људска природа у начелу и конкретно. Иако је та природа нешто веће и шире од једне индивидуализиране личности, она је у односу на перспективе и ретроспективе које зраче из ових песама врло мала, минимална, сићушна, а још је мања у односу на апсолутнога Бога. Мотивско богатство је импозантно, а перспективе речи које човек изговара — неизмерне: оне су пуне садржаја, из њих бије дубина испуњена животом, оне су срж живота — и греховнога (моменти кајања) и светога (мотиви искупљења и обновљења човекове природе). У ствари, то су речи које изушћује човек као слика окренута своме оригиналу — Богу. И оне, као средство којим човек експлицира оно дубинско што му је на имплицитан начин саопштено, као гласовни израз мотива Откровења који има свој садржај и објективну вредност ван релативна човека, у апсолутном Богу и његову Откровену — ове песме извесним полетима надмашују висину до које досеже природан човек; и опет својим извесним понорним поривима оне сежу испод „дна“ човекове природе. Човек је, дакле, са својом природом представљен као комплекс, али не апсолутан: што више иде из себе као индивидуе даље, то више улази у неиспитане ниансе душе и танане неиспитиве финесе духа; он је, дакле, мала, готово минимална реалност у космосу, универзуму, али је перспективно отворен према надкосмичном и безграничном духу. И тамо где се у понорним размисљањима човек спусти до „дна“ себе, тамо где „испада“ из себе сама, из граница своје природе — њега дочекује његов творац, промислитељ и искупитељ — Бог; и тамо, опет, где у полетним узлетима духа човек превазиђе себе, где „као да изађе из себе“ и савлада себе — и тамо га дочекује Бог. Дакле, и у узлету изнад себе и у пориву у себе човек се сучељава и сљубљује с Богом. У једном и другом правцу човек се отвара према Богу, и он се као слика, тачније: сличица, шири према оригиналу, па у том односу имамо типичан пример обратне, обрнуте перспективе — перспективе која полази од човека и што иде даље, према Богу бива и све шири, дубља, богатија.³²¹

³²¹ Врло јасно објашњење појма „обртна перспектива“ дао је Павле А. Флоренски у чланку обратная перспектива, „Труды по знаковым системам“, III (1967), 381—416.

То двојство, тај поларитет је основна тема песама и богослужбених текстова које чине догматскоетички садржај и његову мелодијску транспозицију на благослужењу у време које непосредно претходи Ускрсу и које долази непосредно после Ускрса. Ту постоје два пола, под и антипод: у онтолошком смислу Бог и Сатана, у моралном смислу добро и зло, и они се изражавају кроз календарскобогослужбене појмове „васкрс“ и „велики петак“. Велики петак је дан и мотив у коме привремено бесни зло над добром, а Ускрс — такође дан и мотив, али у коме добро заувек триумфује над злом. То су крајњи полови: врхунац и — да се парадоксно изразимо — дно бездана овога двојства; њих човек досеже у песништву које је пред нама а које се креће у тематском дијапазону великога петка и ускрса. Ту је дата једна вертикала човекова духа: у дну је мотив великога петка, а кулминацију представља Ускрс. „Крст Христов се спушта до дна Ада, тј. до самога корена зла, и узвишује се до у врх неба, тј. до најслабег плода добра“.³²² У ту проблематику је погружен у претпразнично време религиозни човек који ураста у цркву, и она је основна преокупација црквенога песника. То је тема која се збила у невидљивом свету, а на Земљи, долини плача и умирања, она се видљиво пројектује. И гледајући нетремице у ту страшну визију, као и у ону другу, славну — у питању су догађају и визије Великога петка и Ускрса — црквени песник нема довољно језичке гинкости да то све адекватно изрази, јер и он је човек као и остами, све то доживљава на људски начин и изражава људским речима — речима, дакле, које имају димензије бића која их смишља и изговара и као такве не могу да обухвате и изразе наддимензионалнога и надкатегоријалнога Бога и његов подвиг.

Међутим, језик као изражајна форма духа није мртав, као што ни сам дух није мртав; он је жив, динамичан. Дух стално пулсира — речено језиком новозаветне теологије — он „дише где хоће“ (Јн 3, 8) и „реч Божја се не веже“ (II Тм 2, 9), али реч човекова варира са својим значењем — зависно од човекова одубљивања или опличавања, од његова духовног богаћења или сиромашења. Стога су извесни изрази, односно врста израза из ове поезије непрецизни и неадекватни за савремено схватање језика и за снагу и опсежност његова израза. Зато је местимично у наведеним преводним текстовима дошло до малих одступања код појединих израза, и то придева и прилога глаголскога порекла. Стога су редовно придеви, односно прилози глаголског порекла као: неисказан, неисказано; невиђен, невиђено; несхваћен, несхваћено и сл. кад се односе у тексту на Бога или Богородично бесемено зачеће увек преводени са: неисказив, неисказиво; невидљив, невидљиво; несхватљив, несхватљиво... Јер није исто невиђен и невидљив, нераздељен и нераздељив, неизречен и неизречив... Облици са наставком на —ен, односно —ан, а који воде порекло од перфективних или перфективизованих глагола означавају особину или околност која се сад при овим условима не види, не дели, не исказује, али то не значи да се не може видети, разделити.

³²² Епископ Николај, Мисли о добру и злу, Београд, 1923, 139.

исказати — било сад било касније; али придевски и прилошки облици са наставком —ив имају активно значење и то у односу на будућност и односе се на објект, показујући особину коју има вршилац радње, односно носилац стања које се казује дотичним глаголом.³²³ Зато облици: невидљив, неисказив, неизречив и сл. кад се односе на Бога никако се не могу схватити привремено: као да је Бог сад невидљив, а видеће се једнога дана; као да је сад нераздељив, а разделиће се једнога дана; као да је сад несхватљив, а схватиће се једнога дана . . . Ово ново поимање језика, односно ново поимање функције глаголских придева и прилога даје извештај замаху језику да превлада, надигне категорије природе и њене моћи. Мишљења сам да ови облици могу неупоредиво адекватније да послуже богословском и философском изражавању но што је то случај са раније употребљаваним облицима са наставком —еи, односно —ан. Нешто је другачија ствар са оваквим облицима који воде порекло од имперфективних глагола; али је и тамо боље употребити облик са наставком —ив. На примеру ћемо најлакше видети недостатак и немоћ наставка на —ан. Христос је незалазно Сунце правде. Ово значи: Христос је Сунце правде које сад не залази, али се не види из контекста да неће никад заћи. Али кад се каже — незалазиво, то онда значи да залажење уопште није његов атрибут, него је његов атрибут незалагање — отуда, адекватнији је превод: Христос је незалазиво Сунце правде. Оваквим изразима се продубљује дно до кога је досезала реч човека и подиже се висински ниво до кога је обично доспевала. Овим и оваквим облицима се шире димензије човекове речи и он се још више отвара према необухватном, апсолутном. Према Богу се човек отворио кад је примио Откровење, али је потребно да се отвори према извору тога Откровења и онда кад изражава своје схватање тога Откровења да би израз био вернији свом изворнику.

Постоји још један језички недостатак — али овај се односи на савремени језик — који такође заслужује пажњу. Пошто се овде ради о догматском смислу који дотична реч изражава прецизно, овај феномен не само да заслужује, него он захтева пажњу. У његову основу лежи глагол васкрснути, а затим глаголске именице, глаголски придеви и глаголски прилози који се из њега могу извести. Наш савремени језик не прави разлику код вида овога глагола: да ли је непрелазан или прелазан — то се тек види из контекста реченице. Наш садашњи богослужбени језик, разликује овде два глагола: васкрснути, *verbum intransitivum* = васкрснути (самога себе), а онда васкресити, *verbum transitivum* = васкрснути, подићи из мртвих (некога другога, а не себе) и васкрешати, *verbum imperfectivum* = васкрсавати, подизати из мртвих (некога другога, а не себе); и две именице: васкресеније = васкрсавања (самога себе) и васкршеније = васкрсавање (не себе, него другога). Ова прецизност у изражавању није била својствена ни изворном, грчком језику; њу тек налазимо у старословенском језику (вѣскрѣсити, вѣскрѣшати, вѣскрѣшати — глаголи, и именице: вѣскрѣсениѣ и вѣскрѣшениѣ). Ту језичку разлику, а преко

³²³ Михаило Стевановић, Савремени српскохрватски језик, I, Научна књига, Београд, 1964, 585—586.

ње и догматско разликовање, можемо пратити и на натписима на старим фрескама и иконама које су илустрација јеванђелских догађаја: тамо где је у питању Христово васкрсење стоји именица изведена из непрелазнога глагола — *въскрѣсеніѣ*, односно *воскресеніѣ*; а тамо где је у питању Христово васкрсавање других лица, стоји именица која је изведена из прелазнога глагола — *въскрѣшениѣ*, односно *воскрешеніѣ*. Ова разлика је унета у Миколошићев речник³²⁴, али је она знатно прегледнија у речнику С. Петковића.³²⁵ Наш савремени језик не зна за њу, а она је неопходна код многих тема, особито ове. С. Петковић³²⁶ утврђује да је погрешно употребљавати реч *воскресеніѣ* у тропару Лазарева суботе; треба да стоји *воскрешеніѣ*. Догматски гледано, овде разликујемо три квалитетно попуно различита појма васкрсења, односно разликујемо васкрсење (Христово) и два вида васкрсавања. То су: васкрсење Христово који васкрсава сам собом, по сили свога божанства, у прослављеном телу које више никад неће умрети; васкрсење на крају света и историје свих умрлих, такође у прослављеним телима, која више неће умрети, — але они не васкрсавају собом и од себе, него њих васкрсава Христос, и васкрсење Лазарево (и других лица која је Спаситељ васкрсао за свога земаљскога живота) у истом материјалном телу које је касније умрло. Прва два васкрсења — Спаситељево и опште — односе се на живот који је потпуно савладао смрт, а трећи начин васкрсења је васкрсење привремено после кога се опет умире и чека крај света и опште васкрсење. Да би се макар како и макар колико означила ова разлика, у преводним текстовима је за Христово васкрсење редовно употребљаван израз *васкрсење*, а за остала два облика — *васкрсавање*, јер први израз потиче од непрелазнога глагола, а други од прелазнога. Исто тако је прављена разлика и код глаголскога облика: Христос је васкрсао (себе), а васкрснуо (Адама, остале...).

Духовно песништво је код нас најмање проучавана грана књижевности уопште. То је речено без икакве ограде, али и без икаква претеривања. По угледу на ово песништво — пренето са грчкога на стари црквенословенски језик — певано је и код Словена — па и код нас Срба — откако се ради на књизи. Али истраживачи нашега културнога наслеђа, васпитани у духу рационализма, стављају почетак српске поезије на крај XVIII и почетак XIX века. Они немају довољно слуха да осете поезију; они виде стихове и то им је меродаван критериј поетичности текста који испитују. — Тек су новија истраживања и копања по нашем културном наслеђу (Ђоровић, Радојчић, Кашанин, Попа, Павловић, Трифуновић) почела да откривају вечне лепоте и сјај наших средњовековних богослужбених текстова. Такав је и њихов узор — византијски богослужбени текстови, па и ови над којима омо се задржали, и њихова поетичност је у своје вре-

³²⁴ Franz von Miklosich, *Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum*, Scientia Verlag, Aalen, 1963, 103—104.

³²⁵ Прота Сава Петковић, *Речник црквенословенскога језика*, Сремски Карловци, 1935, 42—43.

³²⁶ Исто, 43.

ме била свакоме довољна и слушна и видна,³²⁷ без обзира што у њој није било класичнога метра, римовања и др. фигура стиха; то су биле одлике античке поезије, и хришћански песници су тражили нов песнички израз различит од паганског. Стара духовна поезија — а то значи, и ове песме — писана је у слободном ритму који не подлеже строгим законима круте метрике и версификације. Ритамски вал који је махом синтаксички одломак — то је целина. Ако ове песме немају особине класичнога стиха, то им је само формални недостатак гледано са становишта теорије књижевности класичних облика поезије; али како се поезија ипак може замислити и без формалне стилизације, али не и без унутрашњег начина изражавања, без песничких слика и песничких средстава изражавања, без песничкога језика, дакле, — онда ови текстови не могу никако бити испуштени из песничкога начина изражавања. То су били слободни текстови, писани у молитвеној тишини, а смишљани у њој или можда импровизовано испевани на самом богослужењу. Зато су без дисциплине и окова стиха, непосредни, искрени, отворени — онакви какав је човек у молитви; и — они су молитва. У ствари, они нам само у преводу изгледају без симетрије, и то због тога што је преводилац преводећи чувао садржину, а за облик није много марно; али њихов оригинал, као и његов даљи узор — старозаветно библијско песништво, има свој метрум — особит, разуме се — и строго пази на њега.³²⁸ У њима има јединствених обрта, невиђених дубина и висина, неупоредиве снаге — али је све то остало изван оквира овога рада због саме теме: нас није интересовао облик, него садржина ових песама, па не ни она цела, него само догматска порука Откровења коју назиремо удубљујући се у поједине њихове пасаже.

Иако су ови текстови слободни од канона версификације, они, рекли смо, нису проза, а нису проза и због драматичности сцене, због епске ширине визија и због истанчалога лиризма доживљаја, а нарочито због песничких слика и средстава којима се служе у изражавању. Мисао је њихова више поетска но философска, а далеко од тога да је то штура интерпретација Откровења. Стога је песникова душа у моменту молитвенога озарења појмљени садржај Откровења песнички изливала, измлазивала. И тада, у певању или читању, ми се не можемо отети таласном навирању мисаоних токова и емоционалних бујица које нас собом понесу. И „стиховска“ подела, „стиховање“ односних песама или одломака, дата у горњем прегледу догматских мотива, није никакво стиховање, него само кидање, тачније: одвајање таласних низова једнога од другога. Преламање у — скерлићевски речено — „неравне редове“ извршено је према знацима из триода, Поснога и Цветног, који (знаци) немају интерпункцијску намену, него су ту, у тексту, да деле ове валове, таласе — „стихове“. То се види и из самога текста. Ради лакшега разумевања и прециз-

³²⁷ др Лазар Мирковић, Православна литургија, I, Београд, 1965, 216—219. и Уметнички облик и постанак црквенога песништва Православне цркве, „Гласник — службени лист Српске православне цркве“, XLIX (1968), 2, 30—37.

³²⁸ Мирковић, Уметнички облик и постанак црквенога песништва Православне цркве, „Гласник“, XLIX (1968), 35—37.

нијега схватања давале су местимично у заградама разрешнице краћих реченица као и још по неки израз који би поближе означило неку реч из стиха.

Мотиви овога песништва су мотиви Откровења; али како срж Откровења чини догматски моменат, ми смо пратили догматске, а не библијске мотиве. Библијских мотива је — поготово оних дескриптивних и историјских — било знатно више, тако да поједине песме чине препев библијских догађаја. Али, и то је остало по страни; наведени су само они такви текстови у којима је примећена догматска перспектива дотичног мотива. Зато што нисмо ишли за библијским мотивима, нисмо ни идентификовали библијске наводе и реминисценције.

У савремено схватање поезије уврежило се мишљење да је поезија „нарочита употреба језика“. То схватање има свога основа, јер један одређен садржај можемо интерпретирати врло емоционално — а да то уопште не буде поезија. За песнички језик и изражавање потребна је јака имагинација, релефна визија, и пре свега, песнички језик и начин изражавања — а то су све компоненте које су врло бројне у црквеној поезији, поготово поезији која нас је овде интересовала. Човек у њој осећа величину свога греха, види Христову страдања и његов васкрс и искрено верује у стварност тога и његове благодатне последице — и зато потпуно предано приноси кроз ове песме и себе и све своје Богу кога он доживљава као реалност, а не као апстракцију, као величину, а не као сићушност, као моћ, а не као немоћ, као правду, а не као неправду, као добро, а не као зло, као победу, а не као пораз — и све то саопштава песничким представама. Ту он себе отуђује од себе као јединке и приноси Богу као бићу апсолутном које је једно — не једно у смислу једно поред осталих (εἷς), него једно без осталих (μόνος); једно не у релативном, него у апсолутном смислу. Ту је тежиште религије — реалне везе између Бога и човека. У томе се састоји човеково отуђење од себе — алијенација, како се то модерним језиком каже. То није самоуништење, нег прелазак на виши план бића, израстање из себе и урастање у Бога, надрастање своје релативности и прерастање у апсолутност. Алијенација, је дакле, у религиозном песништву одлика и поезије.

Садржајни основ и идејна оријентација поезије, „нарочите употребе језика“, је широм отворено питање. Као што су сви изрази човекова бића — емоционални, мисаони, вољни интелектуални — човекова реакција на објективну стварност, а реч само видљива пројекција те за око невидљиве реакције у област материјалнога света — овде је у питању акустичко подручје — идеолошки смер и садржајна суштина, бит, поезије зависи од поруке коју собом носи и изражава та поезија — од онога, дакле, што у себи носи.

Песништво коме смо приступили и трагали за догматским мотивима и догматским смислом у њему — свом својом ширином и дубином израста из богатог тла Откровења — разуме се, натприроднога. Има појединих мотива и природнога Откровења — али и једно и друго су од Бога; стога можемо рећи шире: ова поезија је људски израз Божјега откровења. Као таква, она је сва у религиозној атмосфери; и тамо где имамо драматичне сцене Христове страдања у

којима привремено господаре Сатана, Јуда, зли људи и зли духови — и тамо имамо нешто теолошко: песимистичку антитеологију великога петка; њена аотитеза биће теологија оптимистичкога реализма ускрса.

Стожерно питање свих песама ових двају кругова — велике и светле недеље — је догмат искупљења; његове мотиве смо пратили и тематски их груписали ради лакшега увида у њихову садржинску дубину. Многи тестови су могли бити наведени по неколико пута, али је то намерно избегнуто. Али и поред овога догмата помињу се узгредно и неки други: особито су честе реминисценције на догмат о Богу — творцу који ствара свет из ничега снагом своје свемоћне речи. Таквих мотива је више; али како су они овде споредни, они ретко где хватају више од једне синтагме, односно релативне реченице. Због тога овај догмат није посебно обрађен, али читалац ће наћи његов мотив у многим цитираним текстовима.

Ми не можемо у овим текстовима да тражимо догматику — православну, разуме се — у систематском смислу; јер ово је поезија, а она као интуитивни замах не зна за систем — она превладава сваку шему; али ако не можемо то, можемо нешто друго: можемо, наиме, да приметимо строгу православност песника у интерпретацији догматских мотива. Стога ове ставове можемо да слободно узмемо ка аргумент нашега знања о извесном догмату. Јер ове текстове су певала лица која су интензивно живела светим животом, мислила и осећала и непогрешивој Цркви којој је глава сам Христос (Еф 5, 23) а душа — Дух Свети и то мишљење, осећање — живот у целини — било је и одвијало се у духу самога Божјега откровења. Тако ти мотиви представљају улив натприроднога садржаја кроз живот и реч светих људи у љурску реч којој ми приступамо. Стога је ова поезија неодојива од догматике, а исто тако и од литургијске праксе и живота цркве. Тек, значи, у континуитету православне догматике и Откровења, православнога богослужења и православнога схватања морала и православне антропологије која се ломи између добра и зла и коначно опредељује за добро — можемо појмити ову поезију као сусрет људскога израза схватања Божјег откровења и његове проверене вредности. Човек осећа у себи дубину и ширину мисли коју узражава кроз реч која је двојака: та је реч с једне стране израз поимања човекова, а с друге стране она је дотицање те дубине и ширине, тога богатства које се открива човеку као нешто вањско, као објект. Њена вредност је посведочена кроз вишевековну богослужбену употребу, и ми јој овде приступамо као богослуженом тексту, као духовној поезији кроз коју боју врепа живе вере у Откровење и Откровитеља.

У мотивске токове те поезије су уграђени, рекли смо, многи догмати, али је догмат искупљења доминантан; он нас је и интересовао. Његова светла афирмативна пројекција је сам Христов васкрс — мотив који је „понео“ песничку и радошћу озарену и испуњену душу св. Јована Златоуста у надљудске висине те је то доживео као стварност. Али како је то стварност вишега реда која стоји високо изнад свега профанога и грешнога, и св. Ј. Златоуст је осећа дружије но горку стварност грубе свакидашњице. Његова чувена беседа

на Ускрс — дата у оквиру јутрење Пасхалне недеље — представља и песничку раскликталост Златоустове душе, обузете и прожете радошћу, и пролом у људски језик, улив у људску реч великога дела и факта васкрса. Она је сјајан пример сарадње божанскога и човечанског: божанскога садржаја израженог кроз људску реч којој пуцају уски оквири и савлађује се њен релативизам. И стрпавати поезију која је изражена кроз надрелативне речи кроз које се, колико је то могуће, изражава апсолутна тема, у калупе и шеме нормативне књижевне теорије — немогуће је; односно, то би било могуће, али тада не бисмо добили праву слику стварности, не бисмо могли ни ослушнути смисао Откровења који би био тако иситњено. Ова, духовна, поезија, посебно поезија на догматске теме, захтева нову своју „теорију“ која код нас не постоји ни практично ни теоријски: практично — подручје духовне поезије тек се сад истражује и нису утврђени и теоријски обрађени и сложени сви њени закони; теоријски — ово је поезија која пореклом припада византијској култури па се и тематски разликује од богослужбене поезије спеване на нашем језику у славу локалних, односно националних светаца, а византијске студије у нас се мање баве поезијом старе Византије, но било којом страном њенога културног живота. Што је теоријски најинтересантније, овде је тема друга, израз друкчији, облик особен — и ова поезија никако не може да се подведе под књижевнотеоријске законе и критеријуме античке и паганске и новије световне поезије на чијим су облицима заснована та књижевнотеоријска мерила. Старо духовно и ново световно песништво — то су два света: два различита амбијента и две различите садржине; за њихово књижевнотеоријско испитивање потребне су и — две различите књижевне теорије.

Zusammenfassung

Dimitrije M. Kalezić

DER DOGMATISCHE SINN DER KIRCHLICH EN DICHTUNG WÄHREND DER KAR- UND HEILIGENWOCHE

Am Anfang dieser Abhandlung beschäftigt sich der Verfasser mit dem Begriff „Wort“ im allgemeinen: mit dem Wort als einer phonetischen Erscheinung und mit dem Wort als einem Sinnausdruck. Weiter ist die Rede über den Sinn des ausgedrückten Wortes: über der semantischen Sinn unseres Wortes, subjektiv gesehen, und über den offenbaren Sinn des Wortes.

Dieser Analyse nach wird das Phenomän der übernatürlichen Offenbarung erörtert, aus deren Inhalt nur Grundzüge unserer Heilsökonomie ausgelegt sind (Sündenfall, Hauptlinien der prophetischen Ideen im Alten Testament; dann kommen neutestamentliche Motive: Verkörperung des Gottessohnes, die Frage der Gottesmutter, Leiden und Tod Christi, Abstieg in die Hölle und, schliesslich, Auferstehung und Aufstieg in das Paradies).

Alle diese Motive illustriert der Verfasser mit den Beispielen aus dieser Poesie. Anhand des angeführten Angaben kann man den reichen Inhalt der göttlichen Offenbarung in diesen poetischen Texte finden. Die zitierten Texte sprechen unterwegs auch über einige andere Dogmate aber der Verfasser hat sein Hauptinteresse nur auf die Frage von Sündenfall und der Erlösung des Menschen und des Kosmos konzentriert. Diese Dichtung — nach der Meinung des Verfassers — stellt eine reiche und erschöpfende Quelle für Dogmatik dar.

Резюме

Димитрий Калезич

ДОГМАТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЦЕРКОВНОЙ ПОЭЗИИ СТРАСТНОЙ И СВЕТОЙ СЕДМИЦЫ.

В начале статьи автор разбирает понятие „слова” вообще, т. е. „слово”, как фонетическое понятие и „слово”, как выразитель определённого смысла.

Далее идёт речь о значении „слова” как такового: о его семантическом значении и о его открытом смысле, каковой мы воспринимаем в меру наших способностей.

Этот анализ разбирает феномен сверхестественного откровения, из содержания которого ясно видны основные черты икономии нашего спасения (грехопадение, главные направления пророческих бесед в Ветхом завете; затем следуют новозаветные мотивы: Воплощение Сына Божия, вопрос о Богородительнице, страсти и смерть Господа нашего Иисуса Христа, снисхождение во Ад и восхождение на небеса).

Вышеприведенные мотивы, автор иллюстрирует конкретными примерами фрагментов поэзии, на основании которых можно видеть всё богатейшее содержание Откровения, в них заключающегося.

Приводимые тексты касаются, так же, и других догматов, однако, автор, основной свой интерес сосредоточивает на вопросах грехопадения и спасения мира и человека. По его мнению вся эта поэзия является неисчерпаемой сокровищницей для понимания и изяснения догматов.