

Јеромонах Амфилохије

СВЕТОСАВСКО ПРОСВЕТНО ПРЕДАЊЕ И ПРОСВЕЂЕНОСТ ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА

Једно бекство у манастир, бекство Светог Саве, и друго бекство из манастира, бекство Доситеја Обрадовића, опредељују животни пут не просто две личности, Светог Саве и Доситеја; не значе само ни утемељење две епохе у историји Српске културе — средњовековне, од Светог Саве до Доситеја, и нововековне — од Доситеја до данас; та два историјски независна чина судбински се одражавају на ход једне нације кроз векове, али истовремено симболишу жеравичну раскрсницу на којој се непрестано налази човек уопште, и од које зависи његова судбина у времену и у вечности.¹ Свети Сава и Доситеј су два егзистенцијална става према животу и свету, два става који се узајамно додирују и прожимају на многим тачкама, али и који се суштински разликују у оном што је најбитније и најпресудније за човеков живот у времену и простору, али и дубље и шире од времена и простора.

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

Какав је основни став Светог Саве, и кроз њега Предања које из њега израста, најбоље се може видети из Беседе Светог Саве о правој вери, коју је одржао у Жичи, на Спасовдан 1221. године, коју наводе оба два његова животописца: Доментијан и Теодосије. У тој својој Беседи Свети Сава позива браћу и пријатеље, оце и чеда, тј. цео народ, да приклоне богољубиво срца своја, да би чули речи светих истина, да их ставе у срца своја и у савести душа својих, и пред очи ума свога, и да их разумеју.² Потом светитељ наставља: „Стога вас, браћо и чеда, ово прво молим да, положивши сву наду своју на Бога, држимо се пре свега праве вере Његове.“³ Очеvidно, полазна тачка за Светог Саву је Истина примана вером, оно што он назива на истом месту „свете речи“. Из даљег његовог излагања се види да он ту Истину

¹ Ср. В. Бурић, Доситеј Обрадовић, Изабрани списи, предговор, стр. 7. Мита Костић, Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века, Београд 1952, стр. 8. Новаковић Стојан, Доситеј Обрадовић и српска култура, Споменица Доситеја Обрадовића, СКЗ 134, Београд, 1911. г., стр. 19.

² Јером. Атанасије Јевтић, Из богословља Светог Саве, Београд, 1977, стр. 158.

³ Исто.

осећа као чудесно присутну. „Јер,“ каже он, „духовна наука није игра, нити речи безумља мисли људских, него је то проповедана света вера Божја на којој су основани свети чиновни у Христу Исусу Господу нашем, о коме пророци Светим Духом Божјим прорекоше, и апостоли научише, и мученици исповедише, и сви Свети сачуваше...“⁴ Та Истина претходи уму и срцу, уму и разуму и као чудесно присутна става се у њих. С обзиром на то срце, савест, ум и разум не могу бити њено мерило, јер су оно што јесу и оно што треба да буду — Њоме и кроз Њу. Она је божански огањ који испуњава и распламсава душу,⁵ када се ње дотакне. А дотакне је се када се душа огњено ње зажели и када је заиште. Она је лични позив на општење, поседује чудесно просветитељско дејство, открива се као Љубав пре наше љубави и пре нас, и као Љубав у нашој љубави и у нама. Јер, „ми волимо Њега, зато што Он први заволе нас“ (1 Јн. 4, 19). Она и вера у њу је живи темељ и „крајегуаони Камен Цркве, Христос“;⁶ Као таква, Истина за Светог Саву и за Предање светих које следује, није идеја нити дискурсивни појам: није ни познање творевине, нити знање „по казивању људи“ и по књигама. Она све то обухвата и прожима и преображава, али је и бескрајно шира од свега тога. Њено познање захтева лични сусрет, а све што постоји је знак и дар Њеног присуства и средство преко кога се општи са Њом, и пут који узводи Њој.

2. Тражити Истину у природи и кроз природу, за Светог Саву значи — тражити је у једном само делу самог себе, и то у несавршенијем делу. Да су била довољна „небеса“ за познавање Истине, онда не би, каже Свети Сава у истој својој Беседи, „премилосрдни и човекољубиви Бог, имајући неизмерну милост према роду људском, приклонио небеса и сишао на земљу“.⁷ Пред Истином се, по Светом Сави *приклањају* разум и небеса, да би је примили и да би се срели са Њом. Једном речју оно чега се држи Свети Сава и што проповеда, и на чему утемељује, по угледу на пророке, апостоле и мученике, просвећење свог и сваког народа, није ни ум ни разум, ни срце, ни савест, ни природа, ни сви светови знани и незнани. Све би то било мало за човеково достојанство и премало за настањење необухватне истине о вечности и времену, о материји и духу, о Богу и човеку. *Темељ који он поставља свему постојећем јесте оваплоћени Логос Божји и права вера у Њега.* Веру он не схвата као психолошко уверење или идеолошко убеђење; она постоји јер је присутан Онај у кога се верује. Кроз Његово присуство она постаје оно што Ерих Фром назива у наше време — стање бића, стање настало из живог сусрета и додира две личности: Бога и човека. Боље речено: настало и утемељено на неразоривом јединству Бога и човека у оваплоћеном Богу Логосу, који је, како благовести Свети Сава: „добротом својом све привео из небића у биће“, и „који је у последње време ради нашег спасења сишао с небеса и ушао у утробу Дјеве“.⁸

⁴ Исто, стр. 164.

⁵ Живот Светог Саве од Теодосија, Стара Српска књижевност 1, МС. ЗКС, стр. 96.

⁶ Јером. Атанасије, Из богословља Светог Саве, стр. 164.

⁷ Исто, стр. 158.

⁸ Исто, стр. 160.

Веома је бедно и мало и човека недостојно, да његово сазнање досеже само док допире његов ограничени разум, још је недостојније да његова мера буде природа, сама по себи. Истина заснована на нечем што је по својој природи стално друго, зато што је променљиво, и зато што је, узето само за себе, у својој битијној стварности, изнутра, условљено небићем и трулежношћу, претвара се стално у не — исту, што значи — неистину. Зато Свети Сава поставља вечно исти темељ знања и разума, тврдећи заједно са Апостолом: „Темеља другога нико не може поставити осим онога којега постави Дух Свети, преко светих Апостола и богоносних Отаца . . .“⁹ Додајући томе врлину као вечно својство и силу Истине, Христа, и захтевајући да нам треба имати обоје, тј. веру и врлину, истину и дело, „да савршени буде човек Божји“ (2. Тим. 3, 17), он поставља, не само темељ, него и крај човековог усавршавања: бескрај. Јер је бескрајна врлина, која је мера човековог дела.. Засновано на том темељу Светосавско предање не пориче разум, нити одриче просвећеност. Али оно има свој свеобухватни „разум“ и своје свепрожимајуће просвећење: разум, просвећење светог Крштења.¹⁰ Крштење значи откривање и јављање Бога као тројичне Светлости и Просвећења, значи такође и откривање и почетак остваривања правог смисла човека и твари („освети мене и воде Спасе“).

3. „Разум“ светог Крштења, тј. Просвећења, како се оно назива у србуљским преводима и грчком оригиналу, кога треба чувати по Светом Сави и његовом Предању као зеницу ока, открива човековом разуму његов корен, меру и смисао, просвећујући га; открива и словесни смисао природе и узводи је њеном богоданом циљу.¹¹ Тај разум нити је само Божији нити је само човечији: он је светотројичан и богочовечан, тј. скрива у себи тајну тројичног Бога и богочовечног човека и открива је собом. Светлост коју он даје, открива праву светлост човековог ума и светлост природе, служећи им као темељ, мерило и — Пуноћа. Оно што је коначно и несавршено, никада не може бити мерило и критериј онога што је бесконачно и свесавршено. Да би открило себе и свој смисао, и да би се сусрело са Вечним, мора примити Вечног у себе. Нема истинитог просвећења без познавања вечне истине свега постојећег, а вечне истине света и човека нема и не може је бити без њиховог ослобођења од трулежности и смрти. А свега тога нема и не може бити без оваплоћеног и васкрслог Богочовека Христа. Све што се Њиме, Богочовеком, просвети и освети, све што буде прожето надсуштавеном енергијом Оца, Сина и Светога Духа постаје „заједничар Његове добре воље и саучесник Његове бесмртности“.¹² Тиме све оно што прими Њега, остварује свој смисао, прогледава вечним очима, постаје у истину истинито, јер постаје вечноживо, постајући истовремено свето откривање и тајна Христове присутности.¹³ Тако, по Светом Сави, Богочовек постаје унутарња тајна и Истина свега постојећег, за коју сам он каже: „Познајте истину и истина ће вас ослободити“ (Јн. 3, 32).

⁹ Исто, стр. 159.

¹⁰ Исто, стр. 166.

¹¹ Ср. исто.

¹² Исто, стр. 166.

¹³ Ср. Александар Шмеман, За живот света, Београд, 1978. г., стр. 67.

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

4. Циљ те вере коју проповеда Свети Сава и делатне стваралачке љубави није просто морално поправљање човека, његово просвећивање практичним сазнањима, побољшање устројства друштва; усклађивање човековог живота са животом природе. Она све то обухвата, али му увек дајући виши, бесмртни циљ и смисао. Све што се ради и дешава у времену, и све што у времену постоји, само мерено и усмеравано том својом унутарњом истином и Светлошћу, добија свој вечни смисао и збиљу, у складу је или у супротности са својим вечним смислом и циљем постојања. Светосавско Предање увек мери време и све што се у времену збива Вечношћу, никад обратно. И то га мери вечношћу која није апстракција, идеја или бесловесност, или неки неумољиви закон природе. Његова вечност је Богочовечност, тј. Личност Богочовека којом је све призвано не да остане оно што јесте, него да постане оно што треба да буде, вечно растући и преображавајући се из славе у славу, и постајући тако „ново небо и нова земља“ („Где, све творим ново“, Откр. 21, 5). Као доказ тог вечног раста може да послужи и симболички карактер православне иконе. Светозар Радојчић, говорећи о старом српском сликарству, упоређује западно естетско начело: „свака уметност је подражавање природе“, са начелом византијско-словенског иконописа тзв. обратне перспективе, додаје једну изврсну мисао: „Исток увек трагично прецењује задатке уметности“...¹⁴ Поред све „трагике прецењивања“ пред којом стоји запањен Радојчић, веран начелима естетског рационализма, хришћански Исток је заиста био увек у страху и трепету, али не због тога што је преценио, него због тога што можда није довољно „доценио“ и досегао праву меру уметности и човека. Икона је најбољи сведок страха и трепета пред присутно отсутном бесконачношћу Тајне и Истине. Ту присутност у икони онога што је несхватљиво добро је осетио Свети Сава. Он каже за свечасну икону човечанског оваплоћења Бога Логоса, коју целивамо, да онај који је помазан вером сматра да преко ње види самога Бога, „уздижући очи душе (своје) ка првообразном лику, и ум узносећи на оно што је несхватљиво“.¹⁵ Икона је сведок *нове твари* у Христу, која остаје незасита његове Истине и Лепоте.

Заиста, без појимања и познања те присутне и оваплоћењем свету дариване Истине и Лепоте, немогуће је схватити нашу средњовековну

¹⁴ Св. Радојчић, Облик и мисао у старом српском сликарству, Летопис Матице Српске, 408, св. 1—2, стр. 3, 5.

¹⁵ Јером. Атанасије, Из Богословља Светог Саве, стр. 162.

духовну и материјалну културу и њену усмереност и задојеност вечним и неизмерним. Јер управо то је унутарњи критериј свега онога што је било најздравије у Цркви и друштву; то кључ за појимање не само иконописа, него и архитектуре и књижевности. То је и објашњење монашког феномена и уопште подвижничког настројења једног целог друштва; ту се налази и оправдање поста, молитвеног тиховања и духовног живота уопште. Икона, односно цео људски живот, узводи боговиђењу, кроз ослобођење природе и природног материјала од њене тродимензионалности и перспективе, која значи исцрпност и постављање граница ономе што је безгранично, по вишњем дару; цео живот стреми обожењу, охристовљењу. Христологија светитеља и преображај народа у — народ Божји, главни је идеал овог времена и овог Предања, које Свети Сава назива не својим, него „Православним Отачким предањима“, којима треба следовати.¹⁶

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

Исихазам је заснован на опитној вери, по којој прави и пуни живот човека и света почиње кроз њихов сусрет и узајамно прожимање са вечним Божанским силама и енергијама, преко којих се Бог открива и дарује свету, остајући по суштини неприступан. По главним носиоцима Исихазма, Просвета је утемељена не на трудежној светлости ума нити на вероватној природног сазнања, него на вечној Таворској светлости, која благодатно проширује и обесмрћује разум у природу, и преображава их да виде оно што сами за себе не би били у стању да виде. Настао из сукоба Св. Григорија Паламе са Калабријским филозофом Варлаамом овај покрет веома широког духовно-социјалног замаха одражава се у ово време на целокупну друштвену, духовну и културну стварност православних народа. Томе је особито допринео и факат да су у другој половини XIV века главне положаје у Црквама православног Истока заузели патријарси исихасти: у Цариграду патријарх Филотеј, у Бугарској Јефимије, у Србији патријарх Јефрем, у Русији митрополит Кипријан.¹⁷ Овај покрет је дошло и до Румуније преко монаха Никодима Тисманског. У Србији је овај покрет у присној вези са бројним монасима званим Синаитима који су основали нове духовне центре и задахнули новим препородитељским духом Лазаревићку Србију.^{17a}

Из исихастичке духовне атмосфере настала је и она Косовска максима стављена народним песником у уста Св. великомученику

¹⁶ Исто.

¹⁷ Ср. Франк Кемфер, Почетак култа кнеза Лазара, О кнезу Лазару, стр. 265—269.

^{17a} О синаитима и њиховом значају за Србију XIV века, види: Јеромонах Амфилохије, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV века, *Раваница* 1381—1981, Београд 1961, стр. 101—134.

Лазару Косовском: „Земаљско је за малена царство, а небеско увјек и довека.“ Благодарети тој и таквој атмосфери могла је и Косовска трагедија да добије у покосовским списима христолошки смисао. У тим списима центар живота нације постаје Небеско царство, мученичка смрт Цара Лазара се тумачи и доводи у везу по смислу са Христовим страдањем: она је христолика и као таква предуслов за народно васкрсење, као што је и Христовом васкрсењу претходило распеће и смрт. Овде је небеско христолико живљење и мучеништво постало мерило историјског живота појединца и друштва, његов унутарњи квасац и коначни бесмртни циљ. Можда би се могло рећи да никада у историји Српској есхатолошки дух хришћанства није у толикој мери, колико у овом периоду, био извор историјске виталности, оптимизма и стваралаштва. Никада идеја Новог Израила, тј. осећање народа као изабраног народа Божјег није у толикој мери била присутна код Срба као у овом периоду. Може се рећи да је овај кратки период покосовске историје био у духовном и културном погледу синтеза и најзрелији плод целокупне дотадање Српске историје. То се особито огледа како у књижевности тако и у архитектури и сликарству овог времена. Духовна и културна усмереност овог времена огледа се у житију св. Стефана Високог. За њега каже древни животописац да је желео да „живот у целој земљи његовој буде заиста као Црква Божија, а не као што живе остали народи скотски и против природе“.¹⁸

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

6. Тако је то трајало, мање више, све до краја XVII и половине XVIII века, тј. до времена великих Сеоба у крајеве Аустроугарске. Сеобе су довеле до првог непосредног додира са тзв. нововековном културом, која је проузроковала кризу историјског народног бића, ионако осиромашелог. То је изазвало и дубоко превирање из кога се родило, на крају, оно што називамо нашом „модерном“ културом. Продорна епоха бабока и просвећености темељно је протресла, како с правом каже проф. Медаковић, и изменила наше духовно наслеђе.¹⁹

Доситеј Обрадовић није био прва ни једина, али је несумњиво био најзначајнија личност израсла из тих духовних превирања. И не

¹⁸ Архим. Јустин Поповић, Житија светих за јули, стр. 450.

¹⁹ Ср. Дејан Медаковић, Култ кнеза Лазара у српском бароку, О кнезу Лазару, стр. 322.

само то: он је постао и главни носилац нововековне западне културе, коју је безрезервно прихватио, и уносилац њеног духа и садржаја у нашу просвету и културу, последња два века.

Појави Доситеја већ претходи једна криза (која ће припремити оно што јој следи) дотадањег језичког и културног наслеђа Српског народа. Долазак руских учитеља, увођење рускословенског језика у богослужење, замењивање иконописа дотадањих „богомаза“, како су од времена Арсенија IV Шакабенте почели да називају иконописце византијско-српског стила, кијевским живописом, одјек реформи Петра Великог и његовог „Духовног регуламента“; уза све то и потреба прилагођавања новој средини културно надмоћнијој и развијенијој, њен притисак и одупирање њеном абсорбујућем дејству — све је то изазивало потресе и врења, која су формирала, између осталог и Доситејеву личност.. Срби су у то време, да би се заштитили од принудне унијатске пропаганде и германизације, тражили помоћ од једноверне и једноплемене Русије. Русија је, међутим, била и сама изложена снажном утицају две струје: латинској, која је деловала преко Кијева, а од времена Петра Великог и Теофана Прокоповича протестантској, чији је утицај долазио и ширио се преко Петрограда.²⁰

Овај непосредни сусрет и сукоб, под новим условима и у новим околностима, између западног духовног и културног наслеђа и духовних предања православног истока, није ништа ново. То је само органски продужетак онога што се и раније одиграло између Истока и Запада, особито од XI века па наовамо. Разлика је била само у томе што је ренесансни повратак природи и усвајање хеленских хуманистичких начела у односу према стварности и човеку, довео до снажног и незадрживог покушаја да се целокупно устројство друштва и сво човеково мишљење и делање, и коначни циљеви тог мишљења и делања, заснују на тим начелима, обученим у нову царолију и рүхо. То је и дијалогу хришћанског Истока и Запада давало нове облике и форме, доводећи до кризе саме хришћанске свести, или до тражења нових начела и нових оправдања хришћанског Откривења. Управо та криза, изазвана западном нововековном културом родила је и Доситеја Обрадовића.

7. Доситејев духовни развој имао је неколико главних фаза. Прва фаза траје од рођења (1740), до његовог првог одласка у Беч (1771); друга од тог шестогодишњег боравка у Бечу до преласка у Караборбеву Србију (1807); трећа и последња је фаза његовог боравка и рада у Србији која се завршава његовом смрћу (1811). Доказано је да је Доситеј још у хоповском периоду свог живота дошао под утицај реформи Петра Великог, преко читања Духовног регуламента.²¹ Тај период карактеришу његови детињастии покушаји да на силу постане „светац“ (који су имали ни мало детињасте последице), као и његова жеђ за ширим образовањем.. Духовно незрела манастирска средина успела је да му огади и да га једном за свагда отуђи од изузетно богатог византијско-словенског духовног и културног предања и да га

²⁰ Ср. Г. Флоровский, Пути русского богословия, Париж, 1981, стр. 84—106.

²¹ Ср. Мита Костић, Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века, Београд, 1952, стр. 18—19.

баци у наручје нововековне културе и идеја просвећености његовог времена. То се управо десило у време другог периода његовог живота када су заиста „житија, лавсаик и отачник“ изгубили за њега „све поштење“, а „учење и латински језик“ постали његово главно надахнуће.²² Његова реакција на хоповски живот допринела је да он жељан, како сам каже академија, науке, књига и знања, на путу за Смирну проведе око пола године у манастиру Хиландару, и не примети тамо ни једну књигу, од хиљада књига и рукописа, које су тамо постојале. Његова упорност „светињачења“ добила је ново усмерење, не изгубивши у снази, усмерење кога ће се он држати до краја живота. У том погледу он уопште се није мењао: Самоувереност и наивно убеђење да сам собом може постати „светац“ и савршен човек, остали су до краја основна црта његовог карактера. Прво школа Јеротеја Дендрипа, а потом идеје терезијанства и јозефинства, као и његове студије у Халеу и странствовања по Европи, учиниле су да је Доситеј не само примио него и постао проповедник науке и идеја просвећености свога доба, и то са жаром религиозног реформатора и изузетним даром књижевника и педагога.

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

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

8. Основни став Доситејев јесте: вера је рационална, а здрав разум је сагласан природи, ономе што он назива „јестество“. Отуда се он стара „да ништа не пише против савјести своје и против правила здравог разума“, и истиче захтев: „Следовати правило здравог разума“.²³ У име тог разума и јестества он се труди да искоријени старе „обичаје“, и да их замени оним што он и његово време сматрају новим, а што је често пута много застарелије и од самих тих обичаја. Мера савршенства је равна мери човековог знања и „просвештенија“ науком, тј. познавањем јестества и његових закона. Зато он тврди: „Човек који је савршено расмотрио и сазнао природна дјества, како материје тако и ума, бит ће умерен и правичан у овем што изискује од Божјег примисла.“²⁴ Закони јестества су за Доситеја „свети закони“ кроз које нам Бог даје живот на неодређено време и који детерминишу наш живот и меру нашег знања и усавршавања.²⁵ И не само то: по њему су сва знања и сви „закони“, тј. све вере и религије, „основати на закону јестества“. Држећи се тог начела он у суштини следује „је-

²² Дела Доситеја Обрадовића, Београд, 1911, стр. 43.

²³ Дела Доситеја Обрадовића, стр. 14аб.

²⁴ Исто, стр. 272.

²⁵ Исто, стр. 440.

стествену“ свеобухватну религију која одабира из сваког учења и схватања само оно што се слаже са правилима здравог разума и што следује законима јестества. Све што извире из јестества и слаже се са здравим разумом — истинито је. Отуда, каже он, „јестества испитатељ и звездомудрец правим разумом вођен јесу истињејши проповедници и учитељи богопознанства“.²⁶ Очеvidно, истина и оно што он назива „здравим разумом“ већ су унапред детерминисани начелима која им је он априори већ унапред поставио.

Ово поверење Доситеја у законе јестества и „совјете здравог разума“, не заснива се ипак на њима самима. Оно се заснива на његовој вери да је Бог Творац природе и човека и да постоји њиме подарена сагласност разума и стварности (старо схоластичко начело: *adaequatio rei et intellecti*). За њега је здрави разум „богодани разум“, богодани разум и словесност; ум, „богодане зенице“,²⁷ језик, тај дар говорења је „предраги небесни дар“;²⁸ природа је вечна књига „жива и дјелствителна, кроз коју се осећа, спознаје, премудрост, благоданост и богати дарови Творца“.²⁹ Дубоко уверен у богодану доброту свега и сагласност разума и стварности, разума онаквог какав јесте и јестества онаквог какво јесте, он на њима заснива познање истине и богопознање, и поставља као главни циљ васпитања „науку и просвештеније разума“.

С обзиром на богодану доброту природе, зло нити је својство јестества нити праве човекове природе. Оно нема метафизички карактер, него проиходи „из незнањства и неразумија“, каже Доситеј.³⁰ На другом једном месту Доситеј поред незнања и „нерасудија“ наводи још један трећи извор греха и зла: „природну људском јестеству слабост“.³¹ Но с обзиром на његово безрезервно поверење у разум, он овај трећи моменат веома мало истиче јер он управо открива ахилову пету његове рационалистичке гносиологије. Извор љубави и добротe и свих врлина по Доситеју је у Богу, али оправдање да се мисли и дела у њима и по њима он налази у самом разуму: разум је главни арбитар и мерило врлине.³²

Пошто врлине имају свој корен у непроменљивом Богу, то су и оне непроменљиве. „Што год је данас праведно, у себи и по себи истинито и добро“, каже Доситеј, „то је морало у бесконачне векове тако бити, нити ће се моћи вовјеки вјеков изменити, зашто је сам Бог бесконачна истина“.³³ Живљење сагласно вечним врлинама протеже се на неки начин и досеже докле досеже и човеково знање,³⁴ а истинско знање опет се добија кроз следовање „правилу здравог разума“ и кроз просвећење наукама.³⁵

Из овога се види да оптимизам Доситејеве просвећености, као и снажни оптимизам целокупне европске Просвећености, засноване на

²⁶ Исто, 429а.

²⁷ Исто, 28, 46а, 92б.

²⁸ Исто, стр. 529б.

²⁹ Исто, стр. 39б.

³⁰ Исто, стр. 14.

³¹ Исто, стр. 13б.

³² Ср. Др. М. Јовановић, Доситеј као филозоф, Нови Сад, 1940, стр. 6.

³³ Исто, стр. 455.

³⁴ Исто, 430.

³⁵ Исто, 14а.

разуму и познању природе, црпе своју снагу, свесно или несвесно, из онога чиме је хришћанство вековима испуњавало свест европског човека: из вере у Бога Творца, Законодавца и Промислитеља. Словесност, доброта и истинитост јестества и разума узрочно су повезани за Божије дејство. Доситеј има елементе деизма, али он ипак није потпуни деиста јер јарко истиче дејство Божјег Промисла на његов живот. Он препознаје у целом свом животу „невидиму десницу благога Промисла“ која га води и њиме управља, и пролива „слатко сердечне сузе благодарности“ кад год размишља о „великој милости небеског Промисла“.³⁶ Он захваљује Богу што га је „довео“ довео и, зна да ће га свагда помагати да „вечном његовом мудрошћу предписаним, правилам следећући, поступа и живи.“³⁷

9. Овакво схватање Божјег промисла показује да Доситеј није увек доследан у свом рационализму иако му је то основна преокупација. Премада не увек довољно доследно и отворено ипак је он заговорник разума као мерила самог Бога и онога што је Божије. Шта више он условава Бога човеком и његовим разумом. Иако је природа од Бога она поседује неку своју аутономију у односу на Њега; она исцрпљује собом његово дејство и поставља му границе својим „светим законима“. Доситеј тврди чак и ово: да нема на свету словесних створења, вечни Бог чији би Бог био? Његова благод, милостивост, праведност су условањени и постоје зато што постоје словесна бића која их примају.³⁸ Сама „словесност“ човековог разума, дар је природе, а њено „раширење, просвештеније и украшеније“ постиже се науком без које би словесност остала као злато у земљу скривено и са земљом помешано.³⁹ Колико Доситеј иде далеко у том свом рационализму и ограничењу свега законима јестества, види се и из тога да он чак и Царство Божије поистовећује са „просвештенијем разума“.⁴⁰ Његово ограничење истине законима јестества и ограничење врлине мером човековог знања, одводи га неминовно у порицање свега онога што захтева собом ослобођење од детерминизма закона јестества, што значи у одрицање потребе продора нечега новог у то јестество, негирање његовог продужења и проширења, што би дало врлини бескрајну меру и димензију и отворило јој могућности шире од домена разума и знања. Није, дакле, случајно Доситеј порекао и одбацио монаштво, чуда, мошти, иконе. Иза свега пак тога скрива се у ствари порицање самог оваплоћења Бога Логоса и потребе тог оваплоћења. Јер јестество онакво какво је и човеков разум онакав какав је, довољни су, по Доситеју, сами себи. Ето то и јесте централна тачка на којој се разилазе Доситеј Обрадовић и Светосавско предање и по чему је просвећеност Доситејева у свом унутарњем нуклеуму сасвим нешто друго од еванђелске хришћанске Просвећености, и поред све сличности која на први поглед постоји међу њима.

Шта има ново у Доситејевом ставу? У суштини ништа. У Доситејевом изравнању и поистовећењу знања и врлине сусрећемо се са

³⁶ Исто, стр. 11, 606.

³⁷ Исто, 72а.

³⁸ Исто, стр. 266.

³⁹ Исто, стр. 4286.

⁴⁰ Исто, стр. 597а.

упрошћеним учењем Сократовим; у његовом следовању здравом разуму, наилазимо на древно софистичко (Протагорино) начело: Човек је мерило свих ствари. Разлика је у томе што је Доситеј на основу свог религиозног уверења, оформљеног под утицајем идеја његовог времена, утемељио тај софистички принцип начелом природне теологије, које је у своје време дефинисао Сократов ученик Платон речима: „Бог је мерило свих ствари“.^{40а} Платон је осетио пуни безизлаз у који води и знање и човека софистички релативизам, који се неминовно раба из доследне примене Протагориног начела, па је у складу са својим учењем о вечним идејама и о урођеном „небеском еросу“ поставио врлини (добру) и разуму сигурније темеље. Хришћанство је отишло дубље и даље од Платона, истакнувши *Богочовека* за мерило свих ствари, тј. нити само Бога ни само човека и његов разум, него истовремено савршеног Бога и савршеног човека. Бог, међутим, кога исповеда Доситеј, детерминисан је разумом и јестеством, он се сазнаје дијалектичким методом, тј. аналогијом бића и проучавањем јестества и преко онога што Доситеј назива „свети закони“ природе. Познање тог и таквог Бога могуће је без Откривења, он се довољно открива кроз здрави разум и јестество.

Доситејево гносеолошко начело се много пре њега пројављивало на разне начине у небројеним јеретичким покушајима, од времена аријанства до средњовековног месалијанства и богумилства, да би преко ренесансног натурализма допрло до носилаца просвећености његовог доба. Циљ свих тих покушаја у току историје Хришћанства био је да се оно поново врати и сузи на уске оквире хеленског рационализма и философско-религиозног морализма. Оно што је у Доситејево време покушало да се наметне, као једина основа и граница човекова мишљење живљења и делања, и то да се наметне не само убеђивањем, него, у складу са натуралистичким начелима нововековне културе, и силом државне принуде (принудне реформе Петра Великог у Русији, терезијанство и јозефинизам у Аустрији, Француска револуција), ушло је нечујно и неприметно у западну хришћанску мисао још много раније. Постојало је и на Истоку као непрестани изазов и тенденција, потстицана хеленским философским наслеђем. На Западу се већ у XI веку срећемо са ставом Анзелма Кентерберијског по коме је истина неоправдана и неучвршћена разумом исто што и „сликање по води или по облацима“.^{40б} То начело је доцније постало једна од најважнијих начела средњовековне западне схоластике. Много пре Доситеја је тврдио Петар Абалар (XI—XII век), а после њега и многи други мислиоци, да је мишљење као функција разума, не само потврда и оправдање истине, као што то сматра званична средњовековна западна црквена схоластика, него норма саме истине.^{40в}

Са сличним схватањима се сусрећемо и у Византији тога времена, особито у учењу Јована Италоса и Михаила Пселоса. Хеленски

^{40а} Платон, Номи, 716Ц Ср. W. Jaeger, *παιδεία*, том I, грчко изд. Атина, 1968, стр. 338.

^{40б} Ср. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Sources Chrétiennes, No 91, Paris, 1963., p. 222, 78.

^{40в} Ср. јером. Амфилохије Радовић, *Тумачење Старог Завета кроз векове*, Београд, 1979, стр. 52.

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

10. Из досад реченога се јасно види да Доситеј, проповедајући просвећеност засновану на тим темељима, није при том порекао Бога као Творца и Промислитеља; превидео је, међутим, ако не и искључио потребу Откривења и оваплоћења Бога Логоса. То се види не само по његовој гносиологији него и по његовом схватању зла и његовог порекла и могућности ослобођења од њега. Видели смо да он налази порекло зла у „незнању“ и „неразумију“ („нерасудију“). Наводи као узрок греха и зла и природну слабост људског јестества, али мимогред и као случајно. С обзиром на његово пуно поверење у природу и „зрави људски разум“, лако је схватљиво да су за њега главна, ако не и једина, средства за искорењење незнања и неразумности, а тиме и зла — наука и просвећење. Доситеј уопште не поставља проблем да ли је заиста људски разум онакав какав је — *зрави разум* и да ли је људска природа — здрава природа. Библијско схватање о демонизованости самог знања, насталог из погрешне усмерености човекове воље, знања које лишава природу истинског живота, а разум његовог богомданог здравља, остало је недоступно Доситеју. Библијско и историјско искуство сведочи да постоји лажно знање и лажно просвећење, као и демонизовани разум и ослабљена природа. И док је за Доситеја „прародитељски грех“ било и остало незнање, дотле је за библијско искуство управо исцање лажног знања и просвећења, засновано на порочном усмерењу слободне воље, прави извор сваког греха и зла и људске несреће. Зло усмерење и настројење слободне воље разумног бића, отуђује људско јестество и разум, условљене „природном слабошћу“ (= тварност, ништавило из кога су настали) и несавршенством, од оног што им од момента настанка даје вечнобитије и истинско Просвећење, тј. отуђује их од Духа вечног и животворног и његове вечне божанске Светлости. Тај грех отуђења и помрачења раба смрт и трулежност јестества и лажног знања; а за победу над смрћу и трулежношћу, није

довољно људски напор и људско просвећење: потребан је оваплоћени Бог Логос, као вечни Живот и просветљење, и Дародавац истинског здравог разума и јестества Исцелитељ. Оптимизам својствен европској просвећености, па и Доситеју као њеном носиоцу, превиђа једну трагичну чињеницу и стварност у човеку: мера врлине није увек сагласна мери знања. Врлина је условљена слободом воље и оним што Апостол назива „другим законом у удима мојим, који се супроти закону ума мога, и поробљује ме законом греха, који постоји у удима мојим“ (Рим. 7, 23). Од тог „тела греховног“ Рим. 7, 24) може ослободити само заједничарење у непорочном Телу оваплоћеног Логоса: људски труд и људско знање, ма колико силни били, немоћни су, сами за себе, да то постигну.

И сам Доситеј је осећао у зрелијим годинама, када је „крв почела у њему да се умирује и да га више не вара“, како сам каже, „сујетним надеждам“,⁴¹ да ипак „ништа не помаже знање и разум кад је срце покварено и кад су нарави разблужене и на зло окренуте“. Схватио је чак и то да знање не само што не значи увек просвећење ума него може да одведе „к раслабљенију природнога и к развраштенију наравнога човека“.⁴² Тиме је Доситеј, бар понекад, био свестан чињенице, да знање може бити и извор моралног помрачења, а не само просвећења, да морално савршенство не иде увек напореда са њим и да зло не зависи толико од њега колико од покварености срца и зле „окренутости нарави“, тј. од погрешно усмерене човекове слободе. Знање дато огреховљеном уму и поквареном срцу, постаје и претвара се у отровно знање, које на место да просвећује, помрачује, и на место да умањује, оно све више и више умножава зло у свету.

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

⁴¹ Дела Доситеја Обрадовића, исто, стр. 11аб.

⁴² Исто, 4156, 4636.

ономе што јесте, што постоји) неслућеног „здравим разумом“ безгранича њиховог вечног усавршавања и вечног ка „бољем напредовања“.

11. Доситеј, није дакле, порекао Бога као Творца и Божји Промисао о свету али је изгубио чуло за Откривење и оваплоћење Бога Слова, што значи за срж Хришћанства. За њега у почетку створено јестество и разум постају граница и мерило Божијег присуства у свету и малтене једини извори богопознања. Свако побеђивање „јестества чина“ од стране Бога или од стране човека не би било у складу са једном за свагда датим законима јестества и правилима здравог разума. Ту је кључ за разумевање његовог одрицања могућности чуда, порицања монаштва, светитељства, поста. Јер све то претпоставља и захтева благодатну победу „јестества чина“ и превазилажење граница природе и креће се изван „правила“ јестественог ума и разума. Чудо Цркве и сва њена благодатна чудотворења кроз историју он изричито пориче. Не усубује се да порекне и чуда посведочена Светим Писмом, али његов однос према могућности чуда уопште и моралистички однос према Светом Писму, указује на то да су му и она туђа и неразумљива. Он додуше помиње „Сладчајшег Спаситеља Исуса“, зна се „Христово пришествије“,⁴³ и за „благог Спаситеља“, „кротког Божијег Агнца“,⁴⁴ „преблагословеног Спаситеља нашег“.⁴⁵ Он уз то тврди да не уводи никакве новине, него да чак одбацује оне који су против светој Еванђеља и „тражи чисту евангелску и апостолску науку“,⁴⁶ „чисто Христово учење“.⁴⁷ Тај Спаситељ, међутим, о коме он говори и његово „чисто учење“, то је Спаситељ чисто протестантског типа и „учење“ смештено у границе његове основне догме о „здравом разуму“ и јестеству.

То исто важи и за његов однос према светитељима, посту, монаштву, иконама. И у том погледу Доситеј није ништа друго урадио него на вешт начин пресадио, или покушао да пресади на Српско тле, протестантски етички минимализам и морализам, под видом просвећености његовог доба, у терезијанско-јозефинистичком издању. Идеал хришћанског светитеља он замењује идеалом „учених и разумних људи“.⁴⁸ Он сматра, и то тврди кроз уста игумана Теодора Милутиновића, „да је време светињачења прошло, и да у данашњи дан сва је светиња поштеним човеком бити“.⁴⁹ У складу са јозефинизмом он признаје од празника само недељу, Богородичне и Господње празнике, тврдећи да је празновање толиких светитеља измишљено тек „на шест и седам стотина година после Спаситеља Христа и апостола.“⁵⁰ Црквени Оци су по њему били људи који су у много чему погрешили, и то народ треба већ једном да схвати; они су као калуђери били „заклети непријатељи брака и чадородија“,⁵¹ уводили су „длесниве обичаје“

⁴³ Исто, стр. 366.

⁴⁴ Исто, 39а.

⁴⁵ 916.

⁴⁶ Исто, 48а, 49б. Ср. Др. Милан Јовановић, Доситеј као филозоф, Нови Сад, 1940, стр. 6.

⁴⁷ Исто, стр. 386.

⁴⁸ Исто, 48а.

⁴⁹ Исто, 40а.

⁵⁰ Исто, 47а.

⁵¹ Исто, 74а.

неожењене епископе, калуђере, пост,⁵² и проклињали друге „који су разумније од њих мислили“.⁵³ Поричући Оце Доситеј пориче и Васељенске саборе и њихове одлуке. Он иронично каже: „Шта га су пута неки сабори од пет и шест стотина отаца неке ствари узаконили и утврдили, које су други сабори после њи' одбацили, и проклели, и оно шта је узаконено и оне који су узаконени“..⁵³ Није ни мало случајно да је његово схватање Цркве, Отаца и црквених Сабора потпуно супротно схватању Светог Саве и целокупног Светосавског предања. Свети Сава, примајући шест Васељенских сабора, прима и седми сабор, који је био „против оних који се одричу часних икона и не изображавају их и не поклањају им се, безбожно клеветајући хришћане“, па онда додаје: „А примамо и све свете Саборе који су се Божјом благодаћу у разна времена и места сабирали ради утврђивања православног јеванђелског учења, које прима Саборна Црква. А оних којих се одрекоше ови свети Оци, одричемо се и ми; и које проклеше они, проклињемо и ми.“⁵⁴

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

Дешавало му се само у појединим моментима, када би разлози срца победили у њему његову догму о разуму и јестеству, да из њега проговоре рудименти христолошко-евхаристијске визије света и човека. Тако су у Доситеју проговорили „разлози срца“, које, по Паскалу, разум не познаје, када је он после двадесет година странтовања дошао први пут на гроб своје мајке и сестре. „Паднем на ону пречасну земљу“, каже он, ижљубим је и сузама оросим“. Потом је замолио свештеника да нађе неког да му помогне да раскопају земљу: „да видим кости богиње моје, чрез коју ме је Бог на свет произвео“. Међутим кад је „дошао себи“, тј. вратио се контроли свог „здравог разума“, узвикује: Боже мој, како смо ми људи свега к земљи прилепљени! Наместо што би возводили ум наш к бесмртним љубезних наших душама, ми иштемо кости њи'ове, које се морају с другим подобним костима помешати, изгубити и најпосле чрез стотине година у ништа обратити. Ево на који су начин постала сва обоженија и поклоњенија моштију, костију и икона“.⁵⁵

⁵² Исто, 466.

⁵³ Исто, 47а, 41а.

⁵⁴ Јеромонах Атанасије, Из богословља Светог Саве, стр. 162—163.

⁵⁵ Исто, стр. 72.

Овде је Доситеј био на трагу правог смисла поштовања моштију и икона. Јер свете мошти и иконе узводе човеков ум и срце бесмртном Прволику, односно оним светим душама које су на њима представљене, и којима су припадали, на сличан начин на који је гроб његове мајке и сестре „воздигао“ га њиховим бесмртним душама. То је основни смисао који даје поштовању икона Седми васељенски сабор, а по угледу на њега и Свети Сава и целокупно Светосавско предање после њега. „Клањамо се и поштујемо и целивамо свечесну икону човечанског оваплоћења Бога Логоса помазаног Божанством... Клањамо се и дрвету часнога Крста и светим часним сасудима и божанским прквма и светим местима“, каже Светитељ у својој већ поменутој Жичкој беседи. Па настава: „Клањамо се и част одајемо икони Пресвете Богородице и иконама свечасних Божјих Угодника, уздижући очи душе наше ка првообразном лицу и ум узносећи на оно што је несхватљиво.“⁵⁶

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

12. У Доситејевом односу према светим моштима дошао је до израза његов прикривени идеалистички дуализам, који је он наследио од хеленске мисли, било непосредно, било посредством ренесансне визије стварности. Иако је Ренесанса, својом усмереношћу на природу и материју, нагињала монизму, и почела од самог почетка да се дави у натурализму, ипак је она својим постепеним увођењем аутономије света у односу на Бога, падала у дуализам, неспособна да премости провалију која постоји између Духа и материје. Отуда стално колебање у новијој европској мисли између идеализма и материјализма, односно натурализма. Управо то колебање је једно од основних својистава доситејевске просвећености. С једне стране, Доситејева мисао је пуна похотљивости у односу на јестество и његову лепоту; то га чини отвореним заговорником натурализма код нас. С друге, опет, стране, он је свестан ништавила јестества и његове пролазности, особито пролазности људског тела. За њега је „человјеческо тело“, а преко њега, природно, и материја уопште, „смрадна 'аљина, опредељена за црве за трулежност и за уништеженије било на који му драго начин“.⁵⁷ Богатство, част, весеља сваке врсте, насладе и задовољства, све то тече и протиче, и мало раније или мало кашње — то је и једно и друго, кад прође, све једно — сасвим ћемо одавде протећи“.⁵⁸ Све што само у нама живи, било љубав или пријатељство или сећање на миле и драге, и ако живи само док ми

⁵⁶ Јеромонах Атанасије Јевтић, Из богословља Светог Саве, стр. 162.

⁵⁷ Дела Доситеја Обрадовића, стр. 726, 73а.

⁵⁸ Исто, 549б.

постојимо, „верујте ми“, каже Доситеј, „да је ово мало и као ништа, зашто је кратко и привремено, на подобје неизвеснога сновиђенија, или сени танка, летњег облака! Колико времена ласкамо ми себи да ћемо живити и наши љубими с нами и у нами? То је нешто мало, а кад прође (а ваља свакојако да прође), онда се сасвим у ништа обрати.“⁵⁹

Та противуречност присутна у Доситејевој мисли и његовом односу према природи, открива се савременом истраживачу као једна од мање или више прикривених противуречности својствених ренесансном човеку уопште. Што је у новије доба постајало дубље сазнање те противуречности код појединих мислилаца, то је и осећање стравичног трагизма људској живљења постајало све присутније и присутније. Ренесансни човек је у својој наивној површности тај трагизам скоро потпуно изгубио из вида. Јер све док је опијеност чулног човека чарима и ритмовима природе прожимала његову свест, дотле је и његова заљубљеност у природу бивала без граница. Тај однос према природи се испољавао кроз начин живота и општења са људима и са природом и посведочавао кроз уметност, филозофска и религиозна схватања, културу итд. Кад год би, међутим, дошло до сусрета тог истог човека са дубљим садржајем саме лепоте природе и његове похоте за њом, као и до трезвонијег поимања суштине човековог чисто натуралистичког односа према другом бићу уопште, рабање трагизма је било неминовно. Зашто? Зато што би се иза сваке жеље, сваке чари, сваког односа, откривала њихова подређеност времену, тј. подређеност пролазности и смрти. То је оно Доситејево сазнање, које му је постало блиско пред крај његовог живота: Све је „то нешто мало, а кад прође — онда се сасвим у ништа обрати“. Тај исти прикривени трагизам налазимо и код Русоа, највећег носиоца просвећености XVIII века и поклоника природних осећања и природног васпитања. У његовом познатом роману „Нова Елоиза“ који би требао да открије у чему се састоји блажени и срећни живот, сагласни природи, нема ни једне личности која је срећна у пуном смислу те речи. Немир, туга и бол помрачују ведрину земаљског раја, а главни јунак Сен-Пре пише Јулији: „С потајним ужасом ступам у ову пространу пустињу света“.⁶⁰ То осећање је још дубље изражено код једног другог великог поклоника природе, пантеистички настројеног. Ради се о Гетеу. Он кроз уста свог јунака Вертера (који се некад хранио „из препуног пехара бескрајности“, „бујном животном милином“, коју је Творац улио у природу), каже ужаснут: „Испод моје душе разгрнуо се као неки занос, и позорница бескрајног живота промеће се преда мном у понор вечито разјапљеног гроба“.⁶¹

Опијен, дакле, чарима јестества, Доситеј је, као и многи пре њега и после њега, превидео да је управо оно што он пориче: мошти и кости и иконе, и оно што назива „омрадна ‘аљина“ — срж и суштина

⁵⁹ Исто, 557аб.

⁶⁰ Жан Жак Русо, Јулија или Нова Елоиза, Београд, 1957, књ. I, стр. 235.

⁶¹ Ј. Вовфанг Гете, Страдање младога Вертера, Мостар, 1905, стр. 91. Ср. Јован Деретић, Доситеј и његово доба, Београд, 1969, стр. 180—182.

те исте природе, коначни „биланс“ њене животне игре. И да он, поричући свете мошти и иконе, обесмишљава саму природу, тј. целокупну материју. Јер, ако је срж, тј. оно што остане од људског тела и људских жеља, и што остане од природне игре живота, „смадна 'алина“ и „сасвим ништа“, онда су и спољашњи феномени и пројаве те игре, још више — ништа.

Да би избегао тај неминовни нихилизам, Доситеј прибегава „моралном и духовном делу“ човека,⁶² „небеском и божественем благородству словесне и разумне душе“,⁶³ тј. познању бесмртности душе и Бога.⁶⁴ То његово учење о бесмртности душе је много ближе филозофском идеализму и дуализму него ли хришћанском богочовечном реализму. И поред своје одушевљености и очараности природом, Доситеј је на крају ипак одбацује као „смадну хаљину“, прибегавајући духу и души, и тиме успостављајући непремостиви јаз и провалију између материје и духа. Очеvidно, њему је непозната вечна светиња тела и материје, а то управо са разлога што му недостаје чуло за срж Хришћанства: за оваплоћење Бога Слова и за његово васкрсење, тј. за Његов животворни и обожавајући и охристовљујући улазак у матицу целокупног бића. Јер свете мошти су за хришћане сведок да и човеково тело, тј. кости, учествују у радосној тајни обожења и преображења душе, оствариваној кроз тај божански улазак и продор Христа у биће света, и добровољно усвајаној од стране људи. Свете мошти су залог и потврда вере у свеопште васкрсење мртвих, тј. у васкрсење њихових тела и њихов улазак у вечни живот, омогућен и најављен Христовим васкрсењем. Оно што су мошти у односу на људско тело и његов вечни смисао, то су иконе у односу на целокупну материју и њен бесмртни смисао. Ако природа благовести славу Божију, у то и Доситеј верује, икона благовести оваплоћење самог Бога Слова, и тиме открива собом коначни циљ и смисао природе. Она посведочује да оно што је само по себи, заиста — сасвим ништа, то присуством обожујуће и васкрсне силе Васкрслог Христа, постоје бесмртно тело оваплоћеног Логоса Божјег. Иконе узводе ум прволику, али и благовесте својим символизмом и лепотом, тајну преображене природе, тј. новог неба и нове земље.

13. Та неосетљивост Доситејева за „нову твар“ у Христу не испољава се само кроз његов однос према моштима и иконама: одражава се на целокупну његову антропологију особито на његово учење о браку и монаштву. Човек је, сматра Доситеј, створен „по образ и подобију Божјем“ а тај образ и подобије јесте „способна разумна и словесна душа“.⁶⁵ Телесни део захтева оно што је сагласно чулима, а словесни и разумни део указује на оно што је корисно и праведно. Отуда су добри само они захтеви тела који су сагласни разуму, ползи и правди“; та усаглашеност једног и другог проузрокује савршенство „колико тела нашега, толико и словесности“, кроз њу се остварује човекова вредност и достојанство.⁶⁶ Утилитарна целисход-

⁶² Дела Доситеја Обрадовића, стр. 68а

⁶³ Исто, 83б.

⁶⁴ Исто, 68а.

⁶⁵ Исто, 112а.

⁶⁶ Исто, 113а, 112а.

ност је основни закон природе и човека, који је од Бога дарован, отуда Доситејева максима: „Ништа не захтевати и не хотети разве што је нужно и потребно к началному концу и намјеренију, за који смо од Бога создани.“⁶⁷ Тај првобитни циљ и намера стварања човека јесте његово размножавање, и кроз вежбу и науку припитомљавање, про-свећивање душе и њено довођење у савршенство добродетељи.

Пошто је првобитни Божји благослов: „Растите се, плодите се, напуњајте земљу и владајте њом“, то све што је овом благословенију противно мора бити проклетство“.⁶⁸ Брак је, дакле, за Доситеја једина „разумна и добродјетељна употреба времености“, тј. земаљског живота, да би се постигло блаженство вечности. Циљ пак и сврха брака је „чадородије и воспитаније“.⁶⁹ Привлачност полова је „свети јестества глас“, који позива човека „да родитељ буде и да се оцем нарече“.⁷⁰ Својим сједињењем брачници, по угледу на Бога Творца, постају и сами творци, „друг другу они божествени глас испуштајући и говорећи: „Сотворим челољка по образу нашем и подобију“ ... Бог је Творац и Отац; овде и човек бива творац и отац, прехвално и преславно плаћајући јестеству оно што је од њега примио, достојна себе човеком показујући, свету себе подобан плод и род дајући и не остајући неплодно, огњу опредељено суво дрво, нити за неплодије своје вечни проклетству предата смоковница“.⁷¹

Основна мисао Доситејева јесте: човек само у браку и кроз брак може бити пун човек и постићи савршенство, само кроз брак он остварује закон и намеру природе. Човек се жени да би имао верна друга у животу, ради порода, и да би нашао, муж у жени, жена у мужу — „половицу себе“.⁷² Ако не би испунио закон природе, био би „Богу и људима неблагодаран, непотребан и ништачовек“.⁷³ Из овога се види да Доситеј не устаје против монаштва само зато што је оно у његово време, поготово у Фрушкогорским манастирима, било у декаденцији. Бесумље, то што није имао прилику да се сусрете у самом почетку са правим монаштвом створило је код њега одбојност према њему, која га је пратила до краја живота. Та одбојност, међутим, нашла је своје оправдање у његовом схватању природе и човека уопште. Монаштво се по Доситејевом схватању противи самој природи, оном првобитном циљу и намери, због које је Бог створио човека: оно је гашење „чисте љубави“ и гажење „јестества закона“.⁷⁴ Та противприродност монаштва и његова, по Доситејевом мишљењу, неслагасност са вољом Божјом и здравим разумом, као и злоупотребе и нерад монаха његовог времена, били су за њега повод да постави за један од првих и главних циљева писања свог главног дела „Живот и прикљученија“: — „показати безплөзност манастира у општеству“.⁷⁵

⁶⁷ Исто, 112б.

⁶⁸ Исто, стр. 113а.

⁶⁹ Исто, 74б.

⁷⁰ Исто, 123а; ср. 25а, 27.

⁷¹ Исто, 100а.

⁷² Исто, 123а.

⁷³ Исто, 113а.

⁷⁴ Исто, стр. 3а.

⁷⁵ Исто, стр. 80б, 555а.

Да би показао исправност свог става према монаштву Доситеј се позива и на Свето Писмо, наравно превиђајући сва она места у Светом Писму која му не иду у прилог. Што је најглавније, он притом превиђа темељ хришћанске антропологије и вечну потврду девствености: Пресвету Дјеву и од ње рођенога вечног девственика Христа. У својим беседама које је држао у Далмацији, пре Бечког периода његовог живота (тј. пре 1771.), он још увек исповеда дјевство Пресвете Богородице и њено „паче јестества зачатије“ од Духа Светога, говори и о божанству Јединородног Сина Божјег, и о Светој Тројици.⁷⁶ Међутим, касније, после коначног усвајања идеја просвећености и раскида са својим првим периодом живота, писао је да се „стиди за нека ондашња говорења“, иако тврди да „закон и веру није изменио“, нити ће је изменити док је жив.⁷⁷ Чег се стиди Доситеј не каже изричито, али се на основу његових каснијих дела и интересовања и схватања може поуздано тврдити, да се основне истине Хришћанства и Новог Завета, као и новозаветни еванђелски етос, тешко могу уклопити у његов рационалистичко-натуралистички систем и индивидуалистичку етику својствену протестантзму и просвећености XVIII века уопште. То се види из скоро потпуног прећуткивања тих основних истина у његовим главним делима, написаним после 1783. године, тј. после издавања „Живота и прикљученија“, као и из целокупног његовог рационалистичко-просветитељског става и духа којим су та дела задахнута.. Доситеј је и те како знао да процени време и околности у којима живи, па је отворено нападао и порицао само оно у чему је знао да му време иде на руку. Терезијанство и јозефинизам, који су се у спровођењу својих идеја служили државном принудом и политичким притиском, нашли су у личности Доситеја највештијег популаризатора тих идеја, и то можда не само међу Србима него и у целој ондашњој Аустроугарској. А пошто су манастири и монаштво била главна мета државних реформи још од времена Марије Терезије, то се и Доситеј прихватио да тим идејама „просвети“ свој српски народ, како би га ослободио од свакојаких „человеческому јестеству“ супротних „мудрованија“ и сујеверја: постова, неженидбе, пустињачења, одрицања од света, и томе сличних „којекаквих калуђерских кабала“.⁷⁸

Оно што је Доситеј превидео у свом порицању монаштва јесте чињеница да оно није нека случајна појава у Хришћанству, касније „људско предање“, туђе евангелској чистој науци. Монаштво припада самој природи хришћанске вере. Оно не само што је продужетак девственог живљења Јована Претече и Пресвете Дјеве Богородице, Апостола Јована Богослова и Апостола Павла; оно се темељи на девственом „без воље мужевље“ рођењу Богочовека Христа. Прави човек, истински савршени човек, онај у коме је првина праве човечности и који је вечна пуноћа њена, рођен је из девствене утробе, од Духа Светог, значи не по „законима јестества“ Доситејевог. Зато ни један човек не може бити прави, савршени човек ако се не роди „одозго“,

⁷⁶ Исто, стр. 516, 517.

⁷⁷ Исто, стр. 109а.

⁷⁸ Исто, стр. 112а, 59б.

„водом и Духом“, као што се родио Он, Богочовек. То потврђује између осталог и разговор Никодимов са Христом: „Заиста, заиста ти кажем: Ако се ко не роди одозго, не може видјети Царства Божијега“ (Јн. 3, 3). Христос у Еванђељу тврди, а за њим и са њим целокупно духовно Предање Цркве, па и Светосавско предање, да су права „чеда Божија“, тј. савршени људи, само они „који се не родеше од крви, ни од жеље тјелесне, ни од жеље мужевље, него од Бога“ (Јн. 1, 13). А ово је потпуно супротно целокупној „јестественој“ религији Доситејевој. Ово не само што осмишљава монаштво, кога он пориче, него даје појму човека сасвим нови смисао, откривајући истовремено и у тајни брака сасвим друкчије димензије од оних, одређених доситејевским „здравим разумом“. Иако је Доситејево схватање брака на моменте дубокомисаоно, особито када говори о браку као уподобљењу небеском стваралаштву и очинству, тј. о Богу као Творцу и Оцу и о човеку као творцу и оцу — кроз тајну брака, ипак је оно ограничено и оптерећено натуралистичкобиолошком концепцијом човекове личности. За њега је право очинство само оно које је засновано на „плаћању данка“ јестеству; сваки човек или жена који не врати јестеству, размножавањем, оно што су примили од њега, представља бесплодну смокву предату вечном проклетству. Такво схватање брака засновано је на уверењу да природа, са својим светим законима, има у себи довољно снаге, да без божијег садејства и присуства изнедри савршеног човека. И овде се назире елементи Доситејевог деизма. У крајњој линији његово схватање брака не излази из оквира старозаветног поимања.

14. У Доситејевој концепцији човека, а кроз то и брака, тријумфује опште над посебним, врста над индивидуом, природа над личношћу. За њега нису толико важне „Марија и Јованка“, важно је то да се оне својим потчињавањем законима природе, постарају, кроз рабање, о будућим поколењима: „Оне ће у мало времена увенути и преминути, али је праведно постарати се за будуште родове“.⁷⁹ Индивидуа сама за себе је „ништачовек“, или у најбољем случају „половица“ човека; пуноћу задобија само кроз другу „половицу“, кроз своје потчињавање закону природе. Колико је тај биолошки моменат снажно изражен код Доситеја, види се и по томе што он бесплодну жену упоређује са „овцом и кравом јаловом“: и једно и друго је човеку непотребно.⁸⁰ Очеvidно је да се по Доситеју несавршенство пола и његова непотпуност може пребродити само кроз јединство са другим полом и рађање деце. То што ће управо ово на чему он заснива човеково савршенство „увенути и преминути“ њега не забрињава, јер се теши његовим безличним продужењем у врсти: „Шта друго, каже он, љубе родитељи у породу свому разве себе исте приплобене и умножене?“⁸¹ Доситеј је ипак свестан да је то продужење у врсти, претварање човека, на крају крајева, у ништа. Зато он идентитет индивидуе покушава да сачува кроз бесмртност душе. Шта остаје, међутим, од „савршеног“ човека, оствареног кроз брак, ако тај исти човек неминовно губи у моменту смрти, не само своје тело

⁷⁹ Исто, стр. 74б.

⁸⁰ Исто.

⁸¹ Исто, стр. 123а.

него и ону другу „половицу“ кроз коју је покушао да стекне савршенство? Не значи ли то да се човек који је тражио своју пуноћу кроз брачну заједницу и љубав, не налази на крају живота у истом егзистенцијалном положају у коме се налазио монах још на самом почетку: у положају „самца“, „јединца“ и „саможивца“?⁸² Човек се го враћа, го и сам самцат у утробу матере своје земље. Телесна жеља се на крају показује и открива у двоструком светлу: својом неугасивом жељом за вечном љубављу и вечношћу објекта љубави, показује се као симбол те вечности; али својом неминовном пролазношћу и тренутношћу, она се појављује као трагична негација сопственог циља и сопствене сржи! А то значи: природа нас обмањује својим законима, заснованим на „рођењу од крви“ и на „жељи тјелесној“. А то значи: Свако натуралистичко схватање човека неминовно одводи човеком обезличењу. Доситејев религиозни натурализам, успева да то избегне вером у бесмртност душе, али остаје немоћан да се вине из оквира индивидуализма у светлосне просторе православног поимања човека, не просто као индивидуе, него као личности. То што се тиче њега самог. А што се тиче оних који су после њега, њиме потстакнути, дали његовом натурализму апсолутни значај, и тиме образовали оно што називамо нашом „модерном“ културом, такви су у коначном збиру, у име човека и његовог достојанства, потписали човеку смртну пресуду. Свели су га на биолошко-социјалну функцију, и као индивидуу, и као породицу и као заједницу. А човек било да се своди на ерос, на похоту, било да се сведе на социјални инстинкт детерминисан природом, своди се на крају крајева на — смрт и самоуништење. Доситеј је прво избегао, а друго ме постао — духовни отац.

Доситеју је било далеко од памети, као и целом покрету просвећености, и ономе што је у модерно време никло из њега, да су брак и монаштво у сржи једна и иста тајна, недељива и нераздељива, и да обесмишљење монаштва води неминовном обесмишљењу и самог брака. Јер ако је индивидуа сама за себе — ништачовек, онда је и збир тих истих индивидуа, исто тако — ништачовек. У браку или ван брака човек је, егзистенцијално посматран, самотни Јов на буњишту, коме никаква друга „половица“ не може дати оно што ни сама нема: савршенство и пуноћу. Да за Доситеја нису тако прерано житија, лавсаик и отачник „изгубили свако поштење“ он не би подлегао искушењу да једно много дубље поимање човека жртвује примитивнијем и површнијем, које је било „ново“ само по новом руху. У том случају, он не би засновао своју антропологију на безличној природи, него на личном Богу као Творцу, и на личности човека као Христолског и богочовечног бића. Као што то раде Житија, Лавсаик и Отачник и целокупно духовно и антрополошко предање које се кроз њих пројављује. Велико интересовање које постоји у наше време за Житија светих и Отачник, и друге сличне списе, које је Доситеј и његово време тако олако одбацио и презрео, показује сву једностраност његовог рационализма и натурализма. То интересовање није случајно: кроз модерни егзистенцијализам проблем

⁸² Исто, стр. 25а.

личности постаје поново централни човеков проблем, оно што је он био за Хришћанство од самог почетка.

Да је, дакле, Доситеј смогао снаге да се у зрелијим годинама врати Отачнику и Предању које се у њему крије и њиме посведочује, он би се срео са мишљу, која се претвара у egzистенцијални крик, једног мислиоца много дубљег и савременијег, јер вечно савременог, него што је био његов учитељ Еберхара, коме је он плео ловорике. Ради се о Ави Алонију и његовој изреци која гласи: „Ако човек не рече у срцу свом: једино ја и Бог постојимо у свету, нема му покоја и спаса“.⁸³ Ава Алоније је на основу свог пустињског искуства дошао до сазнања, да право просвећење и знање човек не задобија кроз природу, него кроз своје суочавање са неминовним губитком ње и себе самог као и кроз губитак свих природних веза: кроз осазнање своје смртности, при сусрету са смрћу и са вечношћу. Једини однос који при том сусрету преостаје човеку, и кроз који човек постаје оно што јесте и оно што треба да буде, однос који чини човека човеком, јесте однос са Богом. У Богу је човеков покој, савршенство и спас. За Аву Алонија прави човек се рађа и настаје у оном моменту када, сагласно „здравом разуму, — нестаје, он и сви његови земаљски односи, тј. све оно на чему је ткао ткање свог пролазног живота. „Ко изгуби душу своју Мене ради, иаћи ће је“ (Мт. 10, 39). Што значи: само рођење „одозго“, рођење од Бога је једино право рођење, јер је оно рођење за вечност, а не као оно од „жеље мужевље“ — рођење за смрт.

Да се савршени човек рађа из непосредног додира са Богом и из послушности вољи Божјој, а не просто из општења са природом и из покорности њеним законима, то Доситеју није било довољно јасно. Он признаје да је Бог извор љубави и Творац природе, али онда пориче да може постојати неки други начин општења између Бога и човека, сем посредно, преко природе и њених закона. Зато он и пориче монаштво, као тражење путева непосредног општења са Богом, поричући истовремено и „одозго“ рођење, тј. рођење од Бога, како у монаштву тако и у браку. За Доситеја је самање са Богом и Божјом љубављу равно паклу. Он изричито каже, подвлачећи недовољност љубави Божје за човеково срце: „Срце које је за љубав од Бога створено, мети га сама у рај, пак не жели му горега пакла“.^{83а} Када би се радило о рају без присуства Божије љубави, он би био потпуно у праву: пакао и јесте место где не постоји могућност општења, због отсуства Божије светлости и љубави. Међутим, за Доситеја је рај најгори пакао не зато што у њему нема Бога него зато што у њему нема — жене.⁸⁴

Таквим поимањем љубави, иако је по Доситеју „симпатија илити сострастије“ између мушког и женског пола „удивена од Бога у јестество чловеческо“,⁸⁵ она се откида од свог извора и постаје самовредност, вредност која се уздиже изнад Бога који је Љубав. Љубав је добра зато што служи за умножавање и очување рода људског и за на-

⁸³ Геронтикон, изд. Астир, Атхина, 1970, стр. 20.

^{83а} Исто, стр. 25б, 220а.

⁸⁴ Исто, стр. 220а.

⁸⁵ Исто, стр. 25а.

сладу мужа и жене, сматра Доситеј. Такво утилитаристичко и једнострано схватање љубави обезвређује најсавршенији облик љубави: љубав која не тражи своје (ср. 1 Кор. 13, 5), и која је прави и коначни смисао, како брака тако и девичанства. Јер смисао љубави није само у томе да би се рађала деца и продужио људски род. Љубави не треба оправдање; није љубав само зато добра што умножава и чува људски род и даје живот: баш зато што је добра она даје живот.⁸⁶

15. Но, као и у другим случајевима, Доситеј ни у поимању брака и монаштва није увек доследан самом себи. Пре свега занимљиво је да се он, иако је био против монаштва, никад није женио („што је учињено то се не одчини“ — писао је),⁸⁷ а тражио је да буде и сахрањен у монашком чину. Он и кад је против калуђера, против оних је „који нису ничим разве црним аљинама, неженидбом и именом калуђери“.⁸⁸ Понекад чак пише, додуше то је био његов први период, да му је „много драго што се покаљуђерио“.⁸⁹ Он је свестан тога да је човек нежењен слободан од брига и може себе лакше „опшчеј жртвовати ползи“.⁹⁰ У раном периоду он истиче корисност свештенства и монаштва, ако су ради спаса себе и многих других.⁹¹ Управо та брига о „опшчој ползи“ је оно чиме је он покушао да осмисли свој живот. Идеја о корисности свештенства и монаштва сусрели се код њега поново пред крај живота у његовом писму о уређењу и просвећењу Србије (писаном у сарадњи са митрополитом Стратимировићем). Ево шта он, између осталог, саветује Србима у том писму: „Умножавајте добре, ревнитељне и богобојазљиве свјашченике и калуђере, нека они с ревностију своје дјело исполњавају, ако нису учени умудриће њих Бог, како што је и своје рибаре умудрио“.⁹²

Очевидно је да је Доситеј, иако то на први поглед не изгледа, запечаћен неким скривеним трагизмом, видљивим и на његовом сачуваном лику. Оно што саветује другима, као нормално и једино природно, сам није у стању да учини („одчини“). Његова туга за светом и похота плоти, толико присутна у делима зреле доби, као да је изнутра ипак била разједена неком врстом монашког сазнања да је свет и све у свету „мало као и ништа, зашто је кратко и привремено, на подобје неизвеснога сновидјенија или сени танка, летњег облака“.⁹³ Премда он, с једне стране, налази у женским прсима „милост и неизречену благодь вечнога Творца“, с друге стране зна да женска лепота вене и да је „мудрост скупља од поседовања Лондона и хиљаду жена“.⁹⁴ То сазнање пролазности свега земаљскога нагони га да својој у основи натуралистичкој и утилитаристичкој етици даде метафизички карактер, кроз истицање, као што је речено, вере у бесмртност човекове душе и кроз давање љубави универзалног

⁸⁶ Ср. А. Шмеман, За живот света, стр. 78.

⁸⁷ Исто, 73б.

⁸⁸ Исто, 47а.

⁸⁹ Исто, 52в.

⁹⁰ Ср. Др. Милан М. Јовановић, Доситеј као философ, Нови Сад, 1940, стр. 5.

⁹¹ Дела, стр. 528а.

⁹² Летопис Матице Српске, год. 1914—1921, Нови Сад 1921, 352 (8) 371 (27).

⁹³ Дела, стр. 557а.

⁹⁴ Исто, 74б, 84а.

карактера. Зато није случајност што он захтева и истиче значај чувања душе, јер — „ниса за мало време створен као мрав; вечност те чека“.⁹⁵ Љубав, опет, мора да буде опредељена за нешто вечно „јер би почти залуду било, кад би само за тако скоро ишчезајеме предмете битије своје получило“.⁹⁶ Ово своје сазнање Доситеј допуњава и следећим: Онај који не познаје и не осећа, каже он, морални и духовни део себе самог, који живи од сласти и телесних угодности, мора пре или касније доћи до закључка да је „јадан човек, ништа на свету него магла, сен и сунјета“.⁹⁷

Све су ово код Доситеја, у ствари, монашка размишљања, али пуна недоследности и противречности. Корен пак и узрок те и такве недоследности јесте нестечено осећање богочовечанске равнотеже између духа и материје, времена и вечности, пролазног и непролазног, и изнад свега — природе и личности. Бежећи од „светињачења“ у површну рационалистичку просвећеност и морализам утилитаристичког типа, он је бежао не само од лажне и уистину „труле, смрдљиве и потајне светињске гордости“,⁹⁸ него је тиме убијао у себи и својим следбеницима и истинску светост и могућност дубинског просвећења и преображења човековог бића и личности. Занет телесном похотом и чарима природе и јестества, он понекад потпуно губи осећање за вечност, узимајући пролазност за њен критериј; некад, опет, кад би осетио ништавило свега земаљскога, губи осећање вечност смисла тела и материје, тј. управо онога за чије се достојанство толико упорно бори и заузима! И што је од свега најтрагичније, због свега тога он никад не допире до пуног смисла личности, остајући роб хеленског дуализма. Наиме, сагласно овом поимању човековог јестества и полности, Доситеј индивидуу, као што смо видели, подређује врсти, обезличује је и уништава њоме. У времену он личност жртвује стадности и телесности, у вечности пак тело препушта — ништавилу, за рачун бесмртне душе. Тајну љубави сужава често на биолошку полну љубав, која је, узета сама за себе, себелубива и подложна трапичном безизлазу и несавршенству; свестан је опет да права љубав не сме да се сведе на једног или на неколико људи, него треба да се излива „на многе“.⁹⁹ Међутим, при том сазнању, слеп је да увиди да се монаштво управо заснива на таквој љубави и да је монашка љубав по својој природи саможртвена, безгранична и свеобухватна љубав. Монашко призивање, као уосталом и хришћанско призивање уопште, састоји се у целосном одрицању од себе и сваке врсте самољубља и у целосном даривању себе Богу и ближњима. То је љубав целосно опредељена за вечно и за претварање времена и свега у времену у вечност, а не никако за „исчезајеме предмете“ и пролазна и привремена стања људске природе, од којих је једно и полност. Полном љубављу се продужује само врста (некад чак ни то), међутим, сами објект љубави, друга вољена личност („Марија и Јованка“), тога је и сам Доситеј свестан, препушта се обезличењу и ишчезнућу, тако да онај основни захтев сваке праве љубави,

⁹⁵ Исто, 532а, 366, стр. 519, 79а, 806.

⁹⁶ Исто, 56а.

⁹⁷ Исто, 68а.

⁹⁸ Исто, 43а.

⁹⁹ Исто, 936.

захтев за вечношћу љубљеног лица, остаје незадовољен и неоства-рен. А то је потпуно природно и неминовно, јер човек не може дати другом човеку вечност коју ни сам не поседује. Заслепљен прелешћу и телесном похотом, окован букагијама свог „здравог разума“, Доситеј превиђа основну истину да само Бог, као вечна Љубав, а не никако човек, ма ко он био и у ма каквој пролазној заједници се налазио, — може бити и јесте дародавац савршене вечне љубави и једини осми-слитељ сваке заједнице, било да се ради о појединцима, заједници брака или о друштвеној заједници.

Истинска љубав је по природи „екстатична“: Она добија и налази свој прави и непролазни смисао једино у Богу, Богом се продужује, обесмрћује и венчава, било да се при том ради о брачној љубави или о монашком себеприношењу Богу на дар. Само онда када пролазни човек постане једно са Богом и стекне заједницу са Њим, било као монах, било са женом као својим „домоћником“ на том узди-зању ка Богу, само тада он постаје целосно бесмртно биће и на божански, богочовечански начин, постиже јединство и заједницу, и то вечну и неразориву, са свим људима и свим бићима, преобража-вајући се у правог човека, Богочовека. Овome треба додати још и то да у тој тајни вечне Љубави, прави и савршени човек није, по извор-ном хришћанском схватању, само душа човекова, него цео човек, и душа и тело његово, целосно призвани на богочовечанску вечност, обожење и преображење. Јасно је и очевидно да Доситеј, жртвујући личност врсти и тело индивидуалној бесмртности душе, презире не само светињу монашког дара него обеснећује и обесмишљује и саму тајну брака, као и људско тело, и кроз њега целу материју. Изгубивши осећање за оваплоћење Бога Логоса и за тајну јединства свега постојећег у личности васкрслог Богочовека, Доситеј је остао потпуно неосетљив за тајну Христовог и свеопштег васкрсења, зато није ни-какво чудо што за њега тело није и не може бити ништа друго осим „смрадна аљина“, а кроз њега и преко њега и сва материја и цео материјални свет.

16. Доситеја Обрадовића многи сматрају, и не без разлога, твор-цем српске модерне културе и модерне књижевности. За њега и Све-тог Саву је речено да су они и један и други „велики оснивачи, суд-боносни организатори, творци програма којима се повлачи линија хода читавог народа кроз векове“.¹⁰⁰ Колики је био утицај Доситејев у прошлом и почетком овог века види се и по томе што су га многи називали и сматрали новим Светим Савом, било је чак и таквих, и не мало, који су га звали „свети Доситије“. Особито је био и остао велики утицај Доситејев на нашу интелигенцију: велики број наше водеће интелигенције кроз њега је заузимао и заузима свој став према духовном и културном наслеђу свога народа, као и према Европи и европејству уопште. Не мали је утицај Доситеја не само на световно него на жалост и на теолошко мишљење код Срба последњих сто педесет година. Један од познатих наших савремених књижевника (Добица Ђосић) сматра, а он није усамљен, да будућа култура и суд-бина нашег народа мора бити утемељена на Вуку и Доситеју. Но, све је то уствари сведочанство трагичног неспоразума и расцепа

¹⁰⁰ В. Ђурић, Доситеј Обрадовић, Изабрани списи, СКЗ Београд, 1961, стр. 7.

између нашег историјског духовног и културног бића и модерног устројства и усмерености наше културе. Као што се даде закључити из досадашњег излагања, Доситеј и Свети Сава су, и поред извесних сличности, два различита света, који се у истини суштински разликују у ономе што је најбитније и најпресудније за човеков живот у времену и у вечности. Доситеј је у бити трагична личност, као што је трагична и наша модерна култура и просвета чији је он био „први попечитељ“. Отуда, на њему зидати будућност значи одрећи се свог историјског континуитета и идентитета, одрећи се Светог Саве и светосавског Предања. Његови противници, још за његовог живота, нису само били горњокарловачки владика Евгеније и цариградски патријарх Антим V који су тражили чак и забрану Доситејевих дела, због мисли и одељака скроз безбожних и јеретичких. И међу српским писцима имао је за противнике између осталих и два највећа: Његоша и Вука. И то није било ни мало случајно. Вук Караџић, који је трагао за прошлошћу, за народним песмама и обичајима, као за „живом старином“, израстајући из народа и урастајући у народ, није могао бити исто са Доситејем, за кога су све то били „плесиви обичаји“, достојни презрења, својствени „простоти и глупости“. Још мање је могао Доситеја прихватити Његош, и то не само због његовог „антикадуџерства“, како неки сматрају, него ради много дубљих и озбиљнијих разлога. Владика цетињски је и те како осетио да је код Доситеја умртвљено чуло за праву и истинску просвету. Суочивши се са вулканском трагиком људске природе и историје, Његош је веома лако могао увидети површност и наивност Доситејевог просвешченија, али и опасности које се иза те наивности крију по судбину народа. Зато је његове списе назвао „источницима... горким и отровним“, а његово просвешченије — „развратним“, сматрајући да није корисно народу, јер није саобразно „данашњима опстојатељствима нашим“ и није утемељено на „благочестију“ (= православној вери). Његош у свом суду о просвјешченију Доситејевом зна да буде још оштрији и опорији. Он то просвјешченије не воли јер су му „зани основни учињени на поруганије светиње словенске“. И додаје: „Ја бих Доситеја почитовао да је умно свој дар душевни обратити у корист нашег народа, али га обратити није умно и зато га презирем како човјека који није видио у шта се садржи срећа народа, што му може причинити несрећу, и како човјека који је био некеме подло орудије потсмјejанија над благочестијем“.¹⁰¹

Да ли смо сазрели да се као народ и култура озбиљније замислимо над овим опорим, али далековидим речима Његошевим? У сваком случају, сваком оном који је иоле свестан жеравичне раскрснице на којој се налазимо и трагике историјског тренутка у коме живимо, из дана у дан постаје све јасније, да темељ наше будућности нити може нити сме бити Доситеј, него Свети Сава и светосавско Предање. И да је то Предање у његовој свеобухватности једини истински критериј и мерило свих збивања у нашој прошлости и нашој садашњости. Јер само у његовој светлости је могуће правилно осмислити нашу прошлост, стваралачки њоме обликовати нашу садашњост и на основу свега тога утемељити и прозрети у нашу будућност.

¹⁰¹ Цјелокупна дјела П. П. Његоша, књ. VII, „Просвета“, Бгд, 1951, стр. 388—9.

Резюме

Иеромонах Амфилохий Радович

СВЕТОСАВСКОЕ ПРЕДАНИЕ И ПРОСВЕЩЕНИЕ ДОСИФЕЯ ОБРАДОВИЧА

Основным качеством Предания Святителя Саввы, первого архиепископа и просветителя сербского, по автору этой статьи, состоит в верности первоначальном догматическом и духовном Преданию Отцов Церкви и Вселенских соборов. Своё учение и делание Святитель Савва не базирует на природе и разуме человека, но преимущественно на таинстве воплощения Бога Логоса, которое хранится в Церкви-Его богочеловеческом организме. В лице Иисуса Христа открывается вечная истина и смысл всего существующего, и даётся возможность бесконечного усовершенствования человека и мира. Светосавское Предание, тождественное всецелому православному Преданию, жило в сербском народе до Косовской битвы и после неё. Исихазм XIV века, который возродил все православные народы, ещё более укрепил это Предание, и на нём заставленное просвещение у сербов. Это хорошо видно в косовском определении сербского народа за царство небесное, а так же в культурных и духовных событиях после косовской битвы и во время турецкого ига.

Западная культура нового века, с которой сербы соприкоснулись после переселений в конце XVII и первой половине XVIII вв. вызвала кризис исторического и духовного существования сербов. Порождением этого кризиса является и наша так называемая „модерная“ культура. Одним из её главных основоположников является Досифей Обрадович. Вместо началом светосавского просвещения, он руководствуется началом европейского просвещения того времени. Вместо Откровения он принимает начала „естественной“ религии, и этим теряет чутьё за суть христианства, которая открыта в воплощении Бога Слова. Человеческий „здравый разум“ ставится мерилом всего. Принимая эллинический натурализм и протестантский морализм, Досифей опровергает возможность „новой твари“ во Христе. Его космология и антропология закрыты и статичны, а его богословие имеет деистический уклон. Будучи рабом натуралистического детерминизма, он негирует духовный опыт православного Предания, монашество, иконы и святые мощи. Оттуда выходит его дуалистическое

понятие соотношений между Богом и миром, материей и духом, душой и телом, и его односторонний подход к понятию брака и его смысла.

Святитель Савва и Досифей Обрадович-это два разных эзистенциальных подхода к жизни и миру. Местами они соприкасаются и переплетаются, но и очень разнятся в том, что представляет самое важное для человека во времени и в вечности.

Zusammenfassung

Dr. Amphilochius Radović

HEILIGER SAVA — ÜBERLIEFERUNG UND AUFKLÄRUNG VON DOSITEJ OBRADOVIĆ

Die grundlegende Eigenschaft der Überlieferung vom Hl. Sava, des ersten serbischen Erzbischofs, ist, nach Meinung des Verfassers dieses Artikels, seine Treue zur ursprünglichen dogmatischen und geistigen Überlieferung der Heiligen Kirchenväter und der ökumenischen Konzilien. Seine Lehre und Tätigkeit begründet der Hl. Sava nicht auf die Natur und Vernunft des Menschen sondern, vor allem, auf das Mysterium der Verkörperung des »Got-Logos«, das von der Kirche als Seinem Organismus als Gottmensch bewahrt wurde. In Christus entdeckt und erhält man die ewige Wahrheit und den Sinn alles Existierenden und die Möglichkeit der unendlichen Vervollständigung des Menschen und der Welt. Die Hl. Sava-Überlieferung, identisch mit der gesamten orthodoxen Überlieferung, war im serbischen Volk bis zum und nach dem Amselfeld (Schlacht) vorhanden. Der Hesychasmus des XIV Jh., der alle orthodoxe Völker wiedergeboren hat, hat diese Überlieferung noch mehr gefestigt und auf sie das Bildungswesen der Serben begründet. Man sieht das aus der Amselfeld-Orientierung des serbischen Volkes für das Himmelreich, sowie aus den kulturellen und geistigen Geschehnissen der Nach-Amselfeld-Periode und des Zeitraums des türkischen Sklaventums.

Die neuzeitliche westliche Kultur, mit der die Serben nach der Umsiedlung Ende des XVII und in der ersten Hälfte des XVIII. Jh. in näheren Kontakt gekommen sind, hat eine Krise des serbischen geistigen und geschichtlichen Wesens, verursacht. Aus dieser Krise wurde die sogenannte »moderne« Kultur geboren. Einer ihrer Hauptträger war eben Dositej Obradović. Statt der Prinzipien des Hl. Sava-Bildungswesens hat Dositej Obradović die Prinzipien der europäischen Aufklärung seiner Zeit angenommen. Statt der Offenbarung übernimmt er die Prinzipien der »natürlichen Religion« und verliert das Gefühl für den Kern des Christentums — Verkörperung des Gott-Logos. Den »gesunden Menschenverstand« stellt er als Kriterium für alles auf. In dem er den hellenistischen Naturalismus und den protestantischen Moralismus übernimmt, negiert er die Möglichkeit der »neuen Wesen-

heit« in Christus. Seine Kosmologie und Anthropologie sind statisch und in sich geschlossen, seine Theologie aber ist deistisch orientiert. Als Sklave des naturalistischen Determinismus negiert er die geistliche Erfahrung der orthodoxen Überlieferung, des Mönchtums, der Ikonen, der Hl. Reliquien. Daher rührt seine dualistische Auffassung der Beziehungen zwischen Gott und der Welt, der Materie und des Geistes, der Seele und des Leibes, seine Einseitigkeit im Verständnis der Ehe und deren Sinn.

Der Heilige Sava und Dositej haben unterschiedliche existentielle Einstellungen zum Leben und zur Welt. Teilweise berühren und durchdringen sie sich, aber sie unterscheiden sich wesentlich darin, was das Wesentlichste für die Menschen in der Zeit und in der Ewigkeit ist.