

Богдан М. Лубардић

Хришћанство, инкултурација и биће књиге, - од језика до Личности

[1] Поздрав учесницима¹

Дозволите ми да вечерас најпре поздравим његово преосве-
штенство епископа Игњатија (Мидића) који, премда *in absentia*,
присуствује са нама кроз свој благослов, којем је придружен, не
мање, и негдашњи митрополит браничевски Саватије (1434-1456),
за којег учењаци веле да је, заједно са деспотом Ђурђем
Бранковићем (1427-1456), био надзорник превођења (1434)
Лествице преподобног Јована. Захваљујем се уваженом господину
заменику министра за културу професору Бранку Брборићу на
позиву и труду уложеном, заједно са организаторима, у наш
долазак под окриље Манасије. Користим прилику да поздравим и
остале уважене саговорнике чија смо умна и надахнута саопштења
имали срећу да слушамо током нашег сабрања. Свима нама, драга
браћо и сестре, желим да будемо и вечерас причасници поздрава
који је огњени Апостол упутио вернима у Коринту: “.....освећенима
у Христу, и позваним светима, са свима који призивају име Исуса
Христа на свакоме месту и њиховом и нашем: благодат вам и мир
од Бога Оца нашега и Господа Исуса Христа ” (1 Кор. 1: 2-3).

¹ Ово је проширена верзија саопштења прочитаног у оквиру Симпосиона посвећеног прослави 2000 година хришћанства: “Хришћанство 2000: духовност, култура, историја”, одржаног у манастиру Манасија, Деспотовац, на Преображење Господње, 21-22. август 2000.

[2] Увод

Сваки простор поседује своју тајанствену поезију, и показује само њему својствена геопоетичка уобличења и обрасце. Међу оваплоћеним духовним обрасцима који просијавају из манастира деспота Стефана Лазаревића (1389-1427), попут лакокрилих мелодија *Слова Љубве*, чини се да треба одабрати управо мистерију *књиге* као оно сочиво које ће помагати у сабирању нашег исказа. Допустићемо стога да ресавска култура књигопоштовања (у најеминентнијем средњовековном смислу те речи) мотивише и одреди нашу тему и уједно наш, сасвим скроман, покушај да мислимо, после 2000 година, однос Цркве и феномена књиге.

А овде, под благословом Манасије и патријарха српског Кирила (1418), на овом простору интегралног српског средњовековља (који нас подсећа на средњовековне хришћанске дворове Филипа II у Ескоријалу, 1580), обликован је један од оних особитих културалних ликова и слојева српског хришћанства. Како казује Павле Евдокимов, “Један византијски, грчки, сиријски, румунски, српски, бугарски или руски богослов, – ма колико био укореењен у заједничком и јединственом православном предању, увек носи и печат верског генија свога народа, будући обликован духовношћу своје националне Цркве”.²

Управо је за духовне просторе Деспотовине Григорије Цамблук, у своме *Сказанију*, казивао: “У којој области има толико манастира,толико архијереја, и толико побожности...”.³ А врхунски међу тим духовницима књижевности, Константин Философ, казује да се деспот Стеван “.....радоваше због њих и слатко их примаше.....”.⁴ Они су “подражавали анђeosки живот, и

² Видети: ЕВДОКИМОВ, Павле, *Христос у руској мисли*, превод: Хиландарски монаси, “Хиландарски путокази”, Атос, 1996, 52. О дијалектици универзалног византијског духа и народно-националних култура у које се тај дух уписао, а и данас надаље уписује на посебне начине једне “Византије после Византије, видети: ТАТАКИС, Василије, *Историја византијске философије*, превод: Весна НИКЧЕВИЋ, ”Симеон Мироточиви”, Врњачка Бања, 1996, 315-317; УСПЕНСКИ, Фјодор, *Византијско царство*, Zepher Book-World, Београд, 2000.

³ Видети: МИРКОВИЋ, Лазар, *Српски живототписи XV и XVII века*, 17.

све красоте света знали су заменити са једним красним Христом, којим се красе.....”⁵

Ако је из ових стена полетало *Слово о Љубави*, чини се да треба то и такво Слово (=Λόγος) мислити, и тај наш геопоетички етос још једном овде доживети. Тим пре јер смо непосредни учесници у прослави литургијских димензија ових дана Преображења. То што број два управо сада, хронометарски али и есотеријски доследно, прелази у Трећи, и то миленарни, ипак, није више од значајног повода да застанемо и допустимо мишљење оне тачке између судара и загрљаја Цркве, језика и књиге. Погледајмо, онда, са теолошког и затим са културолошког гледишта, шта након 2000. година проистиче из те тачке као искуство тог односа, и какве су перспективе за даље учествовање у догађају књиге и језика уопште. Надамо се да говорећи о томе нећемо одвећ прекршити упозорење Апостола који је себе сматрао најмлађим међу апостолима (1 Кор. 15: 8-10), који нам каже: “*Не проповедам Јеванђеље премудрим речима, да не изгуби сину крст Христов*” (1 Кор. 1: 17).

[3] Јеванђеље, језик и Оваплоћење

Хришћанство је, пре свега, “проповед јеванђеља Љубави”, како нас учи апостол пагана Павле. Зато се, по инерцији, нецрквеној свести може учинити да је Јеванђеље првенствено језички запис о Љубави, а да хришћанство примарно припада религијама Књиге (=Schriftreligionen). Ако се, пак, увиди да је та Љубав Сушти Бог⁶, онда бива да се Свето Писмо, ипак, не сматра обичним записом, већ *Књигом над књигама*. Знамо да су већ мухамеданци хришћане именовали као оне који “имају Књигу светлу”(=ahl-al-Kitab), а управо за Авраама веле да поседује свете “Листове” (suhuf)⁷.

Библија (=Свето Писмо; Јеванђеље) се првом погледу, истовремено, појављује и као Књига и као веома необична врста језика. Међутим, врло је важно одмах уочити да у православном хришћанству нема аналогije⁸ између језика и Истине. Језик има

⁴ *Ibid.*, 87.

⁵ *Ibid.*, 53-54.

тек другостепени, премда не безначајан, а још мање произвољан статус. Истина је, наиме, нетварна а језик тваран: од природе⁹ Бога не спознајемо Његову нетварну суштину (=ουσία), већ само Његове нетварне богооткривајуће ипостасне вољне енергије,¹⁰ творачке жеље или “суштинотвореће логосе”.¹¹ Језик је изложен деловању ипостасних и нетварних енергија Божијих, док нетварна суштина Божија остаје сасвим с ону страну језика. Језик остаје изложен деловању Божијих ипостаси, и то кроз нетварне енергије. Али, чак ни на овом (“паламистичком”) нивоу језик не може, нити успева, да у потпуности затвори или обухвати садржај онога што се кроз ипостасно-нетварну комуникацију предаје искуству. У најбољу руку, језик бива отворен и отворан¹²: прво од стране Бога а затим и од стране човека (синергијом), да би остао у могућности да прима и приноси искуства и обрасце божанско-умствених стварности. “У томе је љубав”, вели свети Јован Богослов, “не што ми заволесмо

⁶ “Ја сам Онај који Јесте”, објављује ЈАХВЕ МОЈСЕЈУ, а преноси *Књига изласка* (3: 14). Свети ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ је тим поводом казао: “.....Мојсеј (тај славни човек чије име је у мудрости највеће међу свим људима) прво је вежбао свој ум на учењима Египћана, а тек је затим пошао ка сагледавању *Онога Који Јесте* (=τη θεωρία τοῦ ὄντος ~ кь созерцанию Сушаго)”. За сврхе наше студије изузетно је важно да увидимо последице чињенице из старозаветне историје која нас обавештава да је Бог прво МОЈСЕЈУ обзнанио свој ипостасни то јест личносни начин постојања (=Ја Јесам Сушти), а тек затим је МОЈСЕЈ упознао Бога као *Књигу*, и то огњем уписану у камене таблице Закона. Како каже свети ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА: “Бог није казао Мојсеју ‘ја сам суштина’, него ‘ја сам Сушти’, јер не произлази Сушти из суштине, него суштина из Суштога”. Упореди: ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Беседа* §22, PG: 29-32; (Постоји један леп, премда препеван, српски превод у: *Глас Истине*, 1885, cf.: *О користи коју могу имати младићи од читања старих грчких класика*); ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА, *У одбрану свештених исихаста*, 1, 3, 42.

⁷ У *Корану*, у Сури 9: 29, стоји овај запис: “Борите се против оних који не верују у Бога ни у Судњи дан, нити се држите забрањеног што је забранио Бог и његов Апостол, нити признајте Религију Истине (чак ако и јесу) *Народ Књиге*, све док не платите јизју (jizya=данак), драговољно се потчињавајући.....”. Видети: *The Glorious Qur`ân*, translation and commentary by Abdullah YUSUF ALI, Islamic Foundation, London, 1975, 447; За тумачење духа ислама у коранским сурама в.: QUTB, Sayyid, *In the Shade of the Qur`ân*, MWN, London, 1979. (Такође видети: СИМИЋ, Срђан, *Коран о Господу Исусу Христу*, cf.: *Богословље*, 1-2/1999, Београд, 138).

⁸ На овом месту је упутно да се подсетимо ЈАНАРАСове оцене схоластичког учења о аналогiji: “.....према учењу схоластике свет као творевина поседује аналогну сличност са Створитељем, сличност која претпоставља и аналогну

Бога, него што Он заволе нас, и посла Сина свога, као жртву помирења за грехе наше” (1 Јн. 4: 10).

Из свих напред наведених разлога постаје јаснији и став светог Григорија из Нисе (+385) који казује да: “Истинска сила Божија нема своје биће у слоговима (=речима)”.¹³ Слично је и сведочанство његовог савременика Иларија из Поатјеа (+367) који у егзилу, у Фригији, у своме антиаријанском делу *De Trinitate*, записује следеће: “Не може бити поређења између Бога и земаљских ствари, али нас слабост нашег разумевања присиљава да трагамо за одређеним сликама са ниже равни да служе као показатељи ка стварима са више равни (*species quasdam ex inferioribus, tanquam superiorum indices*).....Стога свако поређење треба узимати више као помажуће људима него као одговарајуће Богу, пошто оно више наговештава, него што исцрпљује значење које тражимо (*intelligentiam magis significet, quam*)”.¹⁴ Као што видимо, ови

несличност. Оно што се назива ‘трансцендентношћу’ Божијом представља некакво “надилажење” категорија које одређују физичку стварност, али, то надилажење претпоставља постојање и једне у сваком случају аналогне несличности Бога и света. Четврти Латерански сабор (1215) је усвојио и озваничио формулу да између Створитеља и створених ствари није могуће одредити некакву семантичку сличност, а да се при том не претпостави постојање још веће несличности.....На тај начин принцип аналогije дозвољава схоластичарима да дефинишу несличност као *квантитативну* негирајућу разлику према аналогичкој сличности, а према томе и као аналогно *спознатљиву* величину”. Владимир ЛОСКИ указује на исти проблем у средњовековној теологији латинског Запада. Таква теологија је сматрала да је божанска суштина спознатљива. Он наводи енциклику папе Бенедикта XII (29. 01. 1336.) где стоји и следеће: “.....након страдања и смрти нашег Господа Исуса Христа, они (=изабрани) видеће и виде божанску суштину у једном интуитивном сагледавању лицем ка лицу, без икаквог створеног посредника који би себе препречио као предмет виђења.....” ЈАНАРАС и ЛОСКИ овим путем упозоравају на проблематичну тенденцију латинске схоластике да катафатички захвати и у божанску суштину. Према ЈАНАРАСУ, православна теологија искључује позитивно дефинисање суштине док, уједно, укључује позитивно искуство међуличносних комуникација са Богом као заједницом Личности. Штавише, то је могуће тек захваљујући апофатичком искључењу претензија на спознање Божанске природе као суштине: тек уз помоћ оваквог приступа постаје могуће да се деси оно најважније, – сусрет са Богом као Личношћу. Другим речима, апофатички метод негира (=превазилази) позитивно одређивање Бога и Божије природе у смислу спознатљиве суштине, али, то се чини управо у име једног позитивног искуства вишег реда: у име искуства (=опита) нетварно-енергијских и личносних (=персоналних) комуникација са Богом као Личношћу (=Ипостасју). У томе смислу се може казати и ово:

наводи указују на *семантички* и унеколико условни статус хришћанског језика.¹⁵

У разумевању библијског и богословског језика неопходна је помоћ Бога. У делу *Побијање и обарање лажних мњења гностичких*, свети Иринеј Лионски вели: “Немогуће је без Бога спознати Бога, па зато Он својим Логосом и учи људе да спознају Бога”.¹⁶ Управо зато се “у Христу објективна стварност Бога умствено повезује са створеним и физичким облицима мишљења: тако да ови потоњи могу да се прилагоде и задобију оријентацију која њима омогућује да наше умове управе на оно што Бог о себи заиста допушта да се зна. Додуше, у светлу Његове бесконачне природе, они *неће* бити способни да га захвате онаквим какав је по себи”.¹⁷

Природу и статус библијског језика и богословских исказа Thomas Torrance опредељује још и овако: “.....све док богословски појмови морају да задрже њихов створени садржај, ми не можемо

апофатички метод јесте, заправо, катафатички метод у којем се оно позитивно открива и одређује као искуство међуличносних енергија, а не као знање о позитивним одредбама Божанског, – објективираним у природу као суштину (=есенцију). Видети: ЈАНАРАС, Христос, *Хајдегер и Дионисије Ареопагита*, превод: о. МАКСИМ (ВАСИЉЕВИЋ), “Симеон Мироточиви”, Врњачка Бања, 1999, 67; ЛОСКИ, Владимир, *Теологија боговиђења*, превод: Богдан ЛУБАРДИЋ, “Хиландарски путокази”, Атос, 2000.

9 Прихватићемо образац Панајотиса ХРИСТУа који и суштину Божију и енергије Божије подводи под појам *природе* Бога. Често се у православној богословској периодици среће поистовећење појма суштине са појмом природе Бога. Из тога неупућеном уму може проистећи нетачан закључак да ипостаси и њихове енергијске пројаве не припадају природи Бога пошто се (правилно) ипостаси-и-енергије у православном богословљу дистингуирају као различити видови Божијег бића у односу на суштину Божију. “Ово двоје заједно, суштина и енергија, карактеришу Бога у пунини. Обема претходи сами Бог као постојање и као Личност, као Биће.....ове две стварности.....изражавају две стране Бога, трансцендентну и иманентну, и заједно сачињавају Божију природу. Толико су неодвојиве да је тамо где постоји Божанска енергија присутан цео Бог, и тамо где постоји Божанска суштина, такође је присутан цео Бог”. Видети: ХРИСТУ, Панајотис, *Тајна Бога: Тајна Човека*, превод: Зоран ЈЕЛИСАВЧИЋ, Хиландарски фонд при Теолошком факултету СПЦ, Београд, 1997, 53.

10 У спису *О души и васкрсењу*, свети ГРИГОРИЈЕ из НИСЕ о логосима говори овако: “Порив божанског хтења, када пожели, постаје ствар, и одлука се осуштаствљује постајући одмах *природа*, баш као што и свемоћна власт, ако што мудро и умешно пожели, не оставља вољу неоствареном” (=De Anima, cf.: PG 46: 124 b).

да тврдимо да путем њих захватамо божанску стварност. Ипак, они морају да се употребе у служби онога што је дато у нашем спознању Бога: у чину објективног стремљења у којем се њихов створени садржај не приписује Богу као таквом, већ постаје *медиј* трансцендентног указивања ка Њему. Дакле, богословски искази у суштини рукују *отвореним* појмовима: појмовима који су релативно затворени са наше стране њиховог указивања (=teference), – и то кроз њихову повезаност са просторно-временским структурама нашег света, али, који су са стране Бога широм отворени бесконачној објективности¹⁸ и неисцрпној умствености божанског Бића”¹⁹.

Ово је од изузетног значаја у светлу тенденција да се језик Јеванђеља, а следствено и богословља, апсолутизује тако што се сматра да *речи* Јеванђеља садрже и одређују биће Истине, па се аутентичан чин тумачења језичке супстанце узима безмало као

¹¹ Видети: ФЛОРОВСКИ, Георгије, *Твар и тварност*, превод: о. Серафим (Хиландарац), cf.: Теолошки погледи, 1-4/1991, 53-83.

¹² Овде је умесно поставити нашу аргументацију и у контекст Јеванђеља одакле долази још једна потврда за наше ставове: “Ми љубимо њега, јер Он *први заволе нас* (ὁτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς)” (1 Јн. 4: 19). Божија Љубав се самоиницијативно, безусловно и “без разлога” оваплоћује у сфери створеног и захваљујући томе омогућава свему створеном – којем припада и језик – да се узноси и отвара и преображава према нествореном. Без слободног и љубећег чина Бога није могуће заједничити или удеоничити у Истини. Ова разматрања лепо су развијена у огледу Богољуба ШИЈАКОВИЋА: *Познање Бога и превладавање дистанције*, cf.: /уред.: М. ПЕРОВИЋ/, “Философски и хришћански појам о Богу”, Нови Сад, 1996, 140.

¹³ Видети: ГРИГОРИЈЕ из НИСЕ, *Contra Eunomios*, 2: 283 (PG 45: 1009).

¹⁴ Видети: HILARIUS de POITIERS, (cf.: MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, vol.: 9-10 (1844-1845). Енглески превод дела *О Светој Тројици* (=De Trinitate) налази се у: WATSON, E. W., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.: IX, 1899. Навод у нашем тексту дат је према студији Thomas F. TORRANCEа: *The Problem of Spacial Concepts in Nicean Theology*, cf.: “Space, Time and Incarnation”, Oxford University Press, 1978, 1-21.

¹⁵ Видети: ПАПАДОПУЛОС, Стилијан, *Теологија и језик*, превод: Зоран ЈЕЛИСАВЧИЋ, “Свечаник”, Хришћанска мисао, Београд, 1998; ХРИСТУ, Панајотис, *Op. cit.*, 97-110.

¹⁶ Видети: *Adversus haereses*, IV, 5:1; PG 7: 988c – 989 a; Cf.: ШИЈАКОВИЋ, Б. *Op. cit.*, 140 et seq. То потврђују и речи Господа: “Нико не може доћи ка мени, ако га не привуче Отац који је мене послао: (Јн. 6, 44).

догађај спасења. Међутим, без *доласка* ипостасног Логоса Божијег – Христа, без његове делатне помоћи у Духу Светом, језичке стварности (=речи, појмови, слике, значења) не могу бити понете у виши хоризонт разумевања где, надаље, учествују у димензији коју, саме за себе, не поседују.

Још важније од тога, напред изложена размишљања уводе нас и у *еклесиолошке* димензије Светог Писма као специјалне књиге, односно посебне врсте језика Цркве. Наиме, богонадахнути (=θεόπνευστος) језички исказ о спасењу представља исказ Цркве која, подвучимо, представља заједницу Тела Христовог (Еф. 1: 23),²⁰ а то Тело сабира, просветљује и предводи Дух Свети. Тек из догађаја Цркве која, како видимо, представља заједницу са ипостасном Истином, поимамо да језик хришћанства, па и сва писана предања вере Христове, имају *индикативни* – призивајући и назначујући смисао (=superiorum indices).

Другим речима, хришћански језик узводи *преко* себе у мистерију интерперсоналног онтолошког сусрета са Богом. А такав сусрет је могућ тек у Цркви. Јеванђење јесте језик/писмо. Али, то је љубавно “писмо” упућено од стране Бога човеку, како је рекао Павле Евдокимов.²¹ Тек таква интерперсонална заједница Цркве омогућује и остварује спасење, па и пренос и преображај тварног језика у димензије које не захвата сам по себи: у димензије ипостасне и нетварне. Сетимо се да: “вечни опстанак личности као јединствене, непоновљиве и слободне ‘ипостаси’ – као оне која воли и која је вољена – сачињава бит спасења: *то* је привођење Јеванђеља човеку”.²² То је дубоки смисао који лежи у усклику Јована Дамаскина: “Угледао сам људско²³ Лице Бога и моја душа је била спасена”.²⁴

Отуда произлази да је најдубљи смисао и најбитнији телос духовног језика (=πνευματική γλώσσα) спасење личности помоћу Личности. Тај језик нам отвара и своје *мариолошке* димензије.

¹⁷ Видети: TORRANCE, T. F., *Op. cit.*, 1-21.

¹⁸ Иако се не слажемо са TORRANCEовом саморазумљивом употребом појма “објективна стварност” Бога (која има рационализујуће нијансе које ваља отклонити), ипак, сматрамо да је размишљање TORRANCEа веома обасјавајуће, и да помаже у излагању основних идеја и поенти наше студије.

¹⁹ Видети: TORRANCE, T. F., *Op. cit.*, 1-21.

²⁰ “И све покори под ноге Његове, и Њега даде за главу Цркви, над свима, која је *тело* Његово, пунина Онога који све испуњава у свему” (Еф. 1: 23).

Наиме, духовни језик називамо и матерњим управо по Матери Логоса, – Дјеви Марији која ангелу обећава да ће бити слушкиња Слова, – да ће њена служба бити сотириолошко служење Слову/Логосу. А најосновнији вид те и такве службе јесте савршено сједињавање са ипостасном Истином – Логосом Божијим, – у Духу Светоме. Будући да је Дјева Марија Богородица (=θεοτόκος) и мати Бога Логоса, управо њоме и кроз њу долази до онтолошке промене нашег палог језика. Рађајући Логоса, она рађа Цркву (=“Црквородица”, Јустин Ћелијски)²⁵, али, она тако(ће) рађа и наш матерњи језик (=“Језикородица”; “Словородица”). То је “маријански”²⁶ језик по превасходству, и ми га реално доживљавамо као парадигму новог језика Богочовечанства: “Дух Свети доћи ће на тебе и сила Највишег осениће те...” (Јк. 1, 28-39). Ова служба посвећена Речи Преображавајућој (=Слову), затим, омогућава пренос преображених речи на апостоле који у време

²¹ Видети: ЕВДОКИМОВ, Павле, *Луда љубав Божија*, превод: Јелисавета ВУЈКОВИЋ/Хиландарски монаси, Хиландар, Атос, 1993.

²² Видети: ZIZIoulAS, John, *Personhood and Being*, cf.: “Being as Communion”, SVSP, NY, 1993, 49.

²³ Од свих икона Господа Исуса Христа које би могле да илуструју (“иконизују”) овај став светог ЈОВАНА ДАМАСКИНА и свих светих мужева о апсолутном приоритету *Лица*, *Личности*, и значају *људског* у Богољудском, – издвајамо синајску икону израђену техником енкаустике у 4. столећу. На тој икони Господ Исус Христос је приказан са два различита ока (премда складно иконописана). Према неким тумачењима, иконописац је тиме хтео да истакне догматску истину Цркве и њеног предања о дигнитету и људске природе Христа која не бива, како су хтели екстремни монофизити, прогутана од стране божанске природе (=μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη; АПОЛИНАРИЈЕ, *Ad Jovianum*.)

²⁴ Видети: ЈОВАН ДАМАСКИН, *Беседа о светој уобразиљи* (=Oratio pro sacris imaginibus, 22), PG 94: 1256.

²⁵ Видети: ПОПОВИЋ, Јустин, *Догматика православне Цркве*, књига трећа, манастир Ћелије, 1978, 645; Cf.: ЈЕРОТИЋ, Владета, *Мариологија у православљу*, *Богословље*, 1-2/2000.

²⁶ У својој софијанској ономотологији светомученик отац Павле ФЛОРЕНСКИ размишља о тајанственој формативној и ферментативној снази дејства имена на личности које та имена носе. На једном месту те студије он имена посматра са аспекта “.....умних инваријанти њиховог обликотворног личносног начела”. Говорећи о мистичким димензијама имена *Марија* он, у белешци, саопштава следеће: “Марија је најмиомирсније, најбоље од свих

писања *Дела апостолских* од стране јеванђелисте Луке већ наступају као *Црква*. Црква постаје Реч/Слово/Логос која шири преображене речи/слова/логосе. Према томе, маријанска служба “речи” преноси се на свеколику васељенску Цркву, односно на свецелу икумену. Такође је важно знати да: “.....дванаесторица дозвавши мноштво ученика, рекоше: није прилично нама да оставимо реч Божију.....ми ћемо у молитви и служби речи остати”. (Дап. 6: 2-4). Овим стихом нас апостол Лука поучава незаобилазном начелу теорије о духовном језику: наиме, језик без молитве постаје слеп, а молитва без снисходећег прожимања са језиком постаје нецрквена, – јер је вреба опасност да (п)остане изолована, монадична и некомуникативна. Дакле, језик без молитве јесте језик без Духа Светога. А присуство Духа Светога (који се у нама за нас Оцу моли “неисказивим уздасима”), како уче свети оци, и јесте суштински предуслов молитве. Молитва је зато суштински важан моменат, јер оријентише егзистенцију ипостаси језик према своме смислодавном извору, – према Богу и божанском. Молитвом се осигурава да (еклисијани) језик веродостојно функционише: да указује према Богу и онемогућава прелест у којој језик постаје супституција за Бога или Свесмисао. Апостоли су то добро знали, како видимо из наведеног одломка *Дела апостолских*. Маријанска служба речи (~језику) може се, дакле, одредити као двоврсна: са једне стране она је духовно-онтолошка у смислу сједињења Дјеве, и свих нас као Цркве, са ипостасном Истином-Логосом (“ево слушкиње Господње.....” Лк. 1: 28) и, са друге стране, та служба је духовно-језичка у смислу молитвеног искуства које се потврђује у вери и језику, – језиком вере, дакле. (“.....нека ми буде по речи Твојој”; “.....велича душа моја Господа” Лк. 1: 46)

И зар ћемо рећи да је без дубљег смисла чињеница, записана у византијском хришћанском предању, да су прве речи *прве песме*

имена, и то не само од женских, већ и од свих уопште, најсавршеније по лепоти и уравнотежености изнутра.....Светлост овог имена ме заслепљује и ја говорим о његовом највишем нивоу. То је име које /уздиже сву мисао ума/ на највиши ниво.....”. Софијанска својства маријанског језика Цркве одликују га, дакле, савршеном *лепотом* и савршеном духовном равнотежом. Где год имамо такав језик имамо догађај новог језика, – језика аутентичног спасења, – језика који аутентично спасава, – и језика који је и сам спасен. Видети: ФЛОРЕНСКИ, Павле, *Имена*, превод: Радослав БОЖИЋ, “Руски боготражитељи”, Логос-Ант, Београд, 1999, 57, 203.

Романа Мелода (fl. 6 с.), које је чудом слаткопојно (=εὐφώνος) пропевао са амвона, гласиле: “Дјева данас Превечнога рађа”.²⁷ Тако је почињао кукулион²⁸ божићног кондака Романа Слаткопојца, јер – био је то дан Божића, – дан нове мелодије матерњег језика. Изузетно је важно знати да је, по предању, Роман пре тога био сасвим ненадарен (=δύσφωνος) за појање: било је потребно да сама Богородица услиши његова молитвена ридања тим поводом, и стане пред њега, у виђењу, казавши му: “Узми ову хартију и поједи је”. (“И гле, Свети реши да отвори своја уста и *истије*²⁹ хартију”). Причешћивање сакралним својствима светога текста/језика сада нас доводи пред још једну димензију односа према тексту/језику у хришћанској Цркви и њеном предању.

Управо зато што је језик хришћанства еклисиолошки језик, он може да се испољи и *мистериолошки* (=mystagogia). Стога ће мистик Цркве par excellence, наиме, свети Максим Исповедник (+662) исказати оно што не смемо да заборавимо. Он нас учи да Библију односно Свето Писмо не треба посматрати тек као тварни

²⁷ Видети: АВЕРИНЦЕВ, Сергеј С., *Поетика рановизантијске књижевности*, превод: Драгољуб НЕДЕЉКОВИЋ/Марија МОМЧИЛОВИЋ, “Књижевна мисао”, СКЗ, Београд, 1982, 225. Ова изванредна студија пример је дела које сажима читаве библиотеке и, у виду медног концентрата, пружа најтананија искуства епоха и векова. У односу на увиде из поглавља “Реч и књига”, наша студија детаљније развија еклисијални контекст постојања језика/писама/књиге, – нарочито са обзиром на кристологију и пневматологију. Такође, овде додатно развијамо инкултурацијско и аналогичко тематизовање еклисијалног и нееклисијалног односа према језику, писму и књици.

²⁸ Занимљиво је да грчка реч кондак (=κοινάκιον) означава штапић око којег је намотан текст. Није пресмело замислити да је Богородица Роману Мелоду принела управо такав свитак, – кондакион. РОМАН МЕЛОД је написао огроман број кондака. Данас је сачувано око 80-так, од којих су неки још увек у богослужбеној употреби. Кукулион је елеменат кондака као стиховане проповеди: икосима кондака претходе прелиди у различитом метру од самих икоса, – ти прелиди зову се кукулион(и) (=koukoulion). Критичко издање чувеног божићног кондака дао је: MASS, P., cf.: *Byzantinischen Zeitschrift*, 24/1923-1924, 1-13. За избор његових кондака видети: PITRA, J., *Analecta sacra*, vol 1, 1876; за осталу литературу у вези са тим предметом видети: KRUMBACHER, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897; BECK, H. G., *Kirche und Theol. Lit. in Byz. Reich*, 1959.

²⁹ О феномену неутаживе мистичке жеђи и глади веома лепо размишља Јоһан HUIZINGA у своме значајном делу *Јесен средњег века*, превод: Страхинја КОСТИЋ, Матица српска, Београд, 1991, 267.

језик, – не тек као конвенцију, па чак ни као сакрални Кодекс. Више од тога, Библија, та Пресвета Књига, јесте један облик *оваплоћења* Божијег. Ово је од огромног значаја будући да одражава свест о томе да за православне Јеванђеље није само реч (=протестантско *sola scriptura*), и да за Православну Цркву “реч” (па макар и божанска) сама по себи није и не може да буде спасоносна. То је једна од веома битних димензија христолошког богословља Максима Исповедника. Јеванђеље изнад свега представља позив Господа вернима да ступе у заједницу *са Њим*, и да се кроз заједницу Крви и Тела Његовог, – *спасавају* (1 Кор. 10: 17). То је онај нерв Јеванђеља којег чува и обмотава управо сушти јеванђељски “језик”, као што шкољка негује бисер. Јеванђеље позива на свештени и *реални брак* са небесним Жеником: Јеванђеље није само узвишени океан језичких метафора, – оно је најпре икона Евхаристије.³⁰ Светомученик Павле Флоренски својом евхаристијском онтологијом језика и књиге исказује готово истоветне увиде: “Апостолске посланице и Свето Јеванђеље обично сматрамо једном књигом. Међутим, Свето Јеванђеље и и посланице апостола нису никакве ‘књиге’, него моменти литургијског чина, – делови службе Божије. Они овде немају напросто приповедачко значење.....него далеко веће, дејствено, *светотајинско значење*”.³¹

Утолико је важно уочити да управо овај *евхаристијски* телос руководи Максимову типолошку херменеутику и примену оваплоћењске терминологије на Свето Писмо.³² У спису *Мистагогија*, свети Максим каже да се Логос Божији оваплоћује и у виду Светог Писма, и да – у одређеном смислу – већ ту постаје Човек. Наиме, и човек и Свето Писмо саздани су по начелу устројства: тело, душа, дух. Стари Завет је тело, Нови завет је све остало. Као што видимо, Христов историјски живот на Земљи, и то у виду служења саме Цркве,³³ јесте *наставак* оваплоћења, и има однос мистичке паралеле према Светом Писму као Књизи Духа (Јеремија, 30: 2).

Према светом Максиму Исповеднику, таква перспектива је сагласна и са три општа закона света: природним, записаним и законом благодати Христове.³⁴ Тако је прво оваплоћење дато као свеколика створена Васељена или Књига Природе,³⁵ друго је дато у виду Светог Писма, а треће је сушти Христос који историјски постоји као Црква која и јесте *Књига Живих*.

Зато није никаква случајност да Максим Исповедник примењује и терминологију *причешћа* у вези са Светим Писмом

које, видесмо, такође представља један вид оваплоћеног Христа. Логоси (=λόγοι) чувствених ствари природе представљају причешће телом; логоси умствених ствари (а ту се налазе речи и језик Јеванђеља) представљају причешће крвљу;³⁶ и најзад, логоси везани за (“дионисијевско-максимовско”) сушто богоначалство Божије представљају причешће сâмим *костима* Божијим.³⁷ Усуђујемо се да кажемо да се ово најеминентније “причешће” одвија сасвим с ону страну језика, премда не и искључује вез са њим. Јер, такво најприсније сједињење подразумева мистичко *ћутање*, – есхатолошку исихију³⁸ (=молчаније; *πσιχη*). То је пре Максима доживео и разумео Дионисије Ареопагит о чему је оставио следеће сведочанство: “Тројице надсуштаствена, надбожанствена и надблага.....управи нас ка наднесазнајном и надсветлом и највишем врху *мистичких речи*, где су просте и

³⁰ Ово треба повезати са једном од схолија које је свети МАКСИМ ИСПОВЕДНИК писао на марговима списа *Црквена јерархија*, којег је сачинио свети ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ (Видети: *Scholion on the Ecclesiastical Hierarchy* 3, 3, 2; PG 4: 137 d). У тој схолији читамо следеће: “Јер ‘сенка’ се односи на ствари Старога Завета, ‘икона’ се односи на ствари Новог Завета (=Јеванђеља), а ‘истина’ на будуће доба”. Овде МАКСИМ даје сажето излагање светоотачког схватања *библијске* онтологије која, пак, истински начин постојања свих бића поистовећује са димензијом будућности. “Екклесијална ипостас открива човека као личност која, заправо, има своје корене у будућности.....” (J. ZIZIOULAS, *Op. cit.*, 62). Спасење личности одвија се у Цркви: уцрковљене ипостаси сабране у евхаристији у Духу Светоме и јесу Христос. А Христос, иако сада присутан у евхаристији, такође је и Онај очекивани Спаситељ који у Јовановој *Апокалипси* каже: “Ево, долазим ускоро” (Откр. 22: 8-17). Ако знамо да свети МАКСИМ сматра да су ствари Јеванђеља “икона” Царства будућега Века, и ако знамо да се суштина Јеванђеља остварује у виду Евхаристијске заједнице, – онда можемо рећи још и то да су ствари Евхаристије икона Царства будућега Века, – икона спасења заједнице=личности. Такође знамо да *Икону* у екклесијалном контексту можемо разумевати са аспекта (а) реално-онтолошког симболизма: где икона већ собом реално *садржи* оно што симболише, и са аспекта (б) релационалности (=бити-ка): где додатно уочавамо (1’) персоналну/ипостасну релационалност и (2’) темпоралну/временску релационалност. Из тога онда произлазе још два момента: прво, икона је увек симбол ипостасне *присутности* једне или многих личности са којима ступамо у релацију заједницења или општења (сф.: ТЕОДОР СТУДИТ, *Прот. иконобор.*, PG 99: 405); и друго, икона је увек и симбол *кретања* напред према временскибудућем Еону који је “већ ту, али не још”. Икона је, дакле, живи и реални симбол и заједнице (1’=односи свих са свима) и кретања (2’=есхатолошко Маран ата!). Реализација Иконе ~ Јеванђеља ~Евхаристије тако се очекује и већ се остварује из будућега, – из оних стварности будућег

апсолутне и неизменљиве тајне богословља *остављене* за собом надсветлосним примраком *тишине* у коју се упућује тајно, које у најтамнијем најпресветлије надисијавају.....и преиспуњују умове без очију надлепотним славоблистањем”.³⁹

[4] Јеванђеље, језик, Црква и Христос

Хришћанство није само реч (pl. ~ literae) Љубави, – оно је многоструко и вишедимензионално оваплоћење ипостасне светлорачке Љубави, – Речи која позива на непосредно и брачно учествовање у њеном божанском животу. Бог Љубави, “постао је тело, и уселио се у нас пун истине и благодати”, каже нам Јован Откровитељ (Јн. 1: 14). Иринеј Лионски то језгровито потврђује

(=ta eschata) и помоћу онихрелација са животодавним ипостасима Пресвете Тројице (=tis shesis). Да ли сада можемо рећи да метафоре и иконе нису тако различите колико се то чини? То постаје уверљиво ако погледамо *онтолошко* а не лингвистичко значење “метафоре”. Лингвистички гледано, метафора је фигура језика којом на један предмет пре-носимо својство или име које у строгом (дословном) смислу не може њему бити приписано. Метафора је у том смислу – емфатичко *поређење!* А онтолошки гледано, метафора је функција премошћавања онтолошки условљених *расцепа* (=χωρίσματα) света постојања: она пре(к)носи од смрти *ка* животу; од чувственог *ка* умственом; од створеног *ка* нествореном; од садашњег *ка* будућем.....од немогућег *ка* могућем итд. Метафоре су пројаве онтолошке “чежње” језика да досегне (=μετα-φέρ[ω]; μετα-φορά), да се пружи *ка* Смислу и Истини, – *ка* ономе суштом Бићу (=τὸ ὄντος ὄν). Ако је за нас сушто Биће или најреалније Биће управо ипостасни Логос, онда наведено понашање метафора јесте израз потребе за преласком метафора у реалност и реалности у метафоре. И зар нису управо иконе “метафоричне” по овој димензији премошћавања и свеуједињавања? Зато сада смемо помислити да је Евхаристија “метафора” која је постала реалност и, уједно, реалност која је најметафоричнија могућа, – то ће рећи реалност будућносна, динамисна, преизобилна остварењима могућности које пружа живот у Пресветој Тројци (Зашто Пантократора/Сведржитеља мислено не опевати и као Пантометафора/ Свевазноситеља/ Све-преко-носитеља?).

³¹ ФЛОРЕНСКИ, отац Павле, *Култ, религија и култура*, превод: Јелена КОНЧАРЕВИЋ, Сф.: Богословље, 1-2/2000.

³² Видети: THUNBERG, Lars, *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, SVSP, New York, 1985, 160-162.

исказом да “Бог постаде човек да би човек постао Бог”.⁴⁰ Међутим, оци Цркве не поучавају конфесионалном и конзервативном “меморисању” догмата, па ни догмата о оваплоћењу. Више од тога, како умесно увиђа Павле Евдокимов, “циљ једне догматске формуле никада није спекулативан, него практичан: сагледавати тајну Бога, премда не саму по себи, већ спасоносно Лице Бога окренуто према целом свету”.⁴¹ Управо је то, како смо видели, учинио и свети Максим, својим оваплоћењским тумачењем Светог Писма.

Његово богословско размишљање, такође, омогућава нам да сада покажемо једну занимљиву и недовољно уочену дименизују иринејевско-атанасијевске формуле. На трагу светог Иринеја, а у слободи хоризонта који је отворио свети Максим, казаћемо следеће: *Логос је постао Књига да би Књига постала Логос*.⁴² А Халкидонска формула (451),⁴³ саборним гласом 500 епископа

³³ Јеванђеље обилује местима на којима се Христова мисија одређује као “служење” (=diakonia). Помоћу деловања Духа Светог то, затим, постаје и мисија саме Цркве. Христос је “апостол” (Јевр. 3:1); “пророк” (Мт. 23: 8; Јн, 13: 13), “свештеник” (Јевр. 5: 6; 8: 4; 10: 21; 2: 17), “епископ” (1 Петр. 2: 25; 5: 4; Јевр. 13: 13), “ђакон” (Рим. 15: 8; Лк. 22: 27; Фил. 2: 7 итд.). “Дух Свети тако конституише Тело Христово овде и сада *остварујући* Христово служење као служење саме Цркве”, поучава митрополит Јован Зизиулас (=ZIZIOULAS, John, *Ministry and Communion*, cf.: “Being as Comunion”, SVSP, 1993, 210.).

³⁴ Видети: *Patrologia Graeca*, PG 91: 1285 с; 1288 а.

³⁵ Овде имамо прилику да се осврнемо не само на култ књиге својствен јудејској, исламској и староегипатској традицији, већ и на култ *самих слова*. А тај култ такође је обележавао (а и даље маркира) напред наведене традиције писма. Док су питагорејци свеколики космос сводили на онтологију броја, дотле се у јудејском мистичком трактату *Seifer Jecira* (=Књига стварања) свеколики космос своди управо на, – *слова*. (Упореди: АВЕРИНЦЕВ, Сергеј С., *Op. cit.*, 228). Додајмо и то да је та традиција прешла и у хришћанство (и МАКСИМ ИСПОВЕДНИК говори о томе како му је спала копрена са очију, те је у Књизи природе “прочитао учење о васкрсењу мртвих”). Додуше, ми ту традицију налазимо и у позној ренесанси код Galileo GALILEIа, и у нововековној епоси код Isaac NEWTONа. И један и други говоре о читању *Књиге природе* која је исписана математичким знацима. (О математичком бићу космоса видети: ГИКА, Матила, *Филозофија и мистика броја*, КЗНС, Нови Сад).

³⁶ Није на одмет да се сетимо ЈОВАНА БОГОСЛОВА који у своме *Откривењу* оставља следеће сведочанство: “И узех књижицу из руке ангелове, и *изједох* је; и беше у устима мојима као мед слатка, а кад је изједох, беше горка у трбуху моме”(Откр. 10: 10). Библијски симболизам *изједања* или *истијања*

исповеда да је тај Логос Божији управо Богочовек Христос.⁴⁴ Сада можемо то исказати и овако: *Логос је постао Јеванђеље, да би Јеванђеље постало и бивало ипостасни Логос, – саборни Богочовек који јесте и Бог и Човек и Црква.* Богочовек смо дакле сви ми, – онај “миријадоличносни” (=μοιριαδολιχνοσ) универзални Човек, како каже Григорије Палама,⁴⁵ или, како казује Симеон Богослов у својим *Химнама*, “ми смо сви удови Христови, а наши удови су Христос”.⁴⁶

Управо ово преображење Језика/Књиге/Јеванђеља у логосне људе јесте догађај спасења који омогућује Црква у својим светим тајнама и светим енергијама: у Христу-Логосу и Духу Светоме. У Цркви (=Εκκλησία) сакрални језик нема тек семантичко, него еминентно евхаристијско значење и деловање. Другим речима, Јеванђеље је *унутарњи* моменат евхаристијског процеса који, у виду Литургије, мења и преображава онтологију бића, па и

огњеног текста и светих словеса води нас и до пророка ЈЕЗЕКИЈА (: “Сине човечији, нахрани трбух свој, и црева своја напуни овом књигом коју ти дајем; и *поједох* је и беше ми у устима слатка као мед...” 3: 3); а хришћанско писмено предање исти тај симболизам развија у житијима РОМАНА МЕЛОДА, ЈЕФРЕМА СИРИНА и других. Интересантно је из овог контекста посматрати феномен једења самиздатских рукописа, порука, цедуља и то при хапшењу, утамничењу или мучењу хришћанских патриота у Совјетској Русији и њеним гулазима. Видети: СЕРАФИМ (РОУЗ) и Иван М. АНДРЕЈЕВ, *Нови светитељи руских катакомби*, превод: Антонина ПАНТЕЛИЋ, Отачство, Краљево, 1996; ШЕНТАЛИНСКИ, Виталиј, *Васкрсла реч: из књижевних архива КГБ-а*, превод: Неда НИКОЛИЋ, PAIDEIA, Београд, 1995.

³⁷ Видети: *Quaestiones ad Thalassium I-LV*, ed.: C. LAGA-C. STEEL, “Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I et seq., Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1980, 239. Cf.: THUNBERG, L. *Op. cit.*

³⁸ Видети: MEYENDORFF, John, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, V. R., London, 1974; Idem., *Свети Григорије Палама и православна мистика*, превод: Јован ОЛБИНА, Хиландарски фонд при Теолошком факултету СПЦ, Београд, 1995. О утицају исихастичке традиције на формирање српског духовног искуства о књизи и о исихастичким димензијама културе аутентичне традиције српске књиге објасњавајуће и солидно мисли Ђакон Милорад ЛАЗИЋ, cf.: *Исихазам српске књиге*, Просвета, Ниш, 2000, 143-165.

³⁹ Видети: *О мистичком богословљу* 1: 1; такође и: *О небеској јерархији* 13: 4 (PG 3: 304 c). Са наведеним местом из ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТЕ треба упоредити и јеванђељски стих, према којем: “Што око не виде, и ухо не чу, -

онтологију човека. Евхаристијски процес чини да “читалац” (=“познавалац”) Јеванђеља и сâм постане Јеванђеље у малом, – он и сâм постаје ипостасна реч по благодати и пуна благодати. Зато је, треба знати, свети Игњатије Богоносац вернима у Филадельфији казивао: : “.....прибегавам Јеванђељу као телу Исусовом.....§5”; и још: “Јер сам чуо да неки говоре: Ако не нађем потврде у архивима (=у старим списима; Старом Завету) нећу веровати у Јеванђеље. И кад им ја рекох: Написано је! – они ми рекоше: Тек предстоји! (=тек треба доказати!) *А мени су архиви – Исус Христос!* Неприкосновени архив – Крст његов и смрт и васкрсење његово и вера кроз њега.....§8”. Преображај сакралног језика односно Јеванђеља у свете људе (=хришћане) постаје могућ захваљујући томе што предстојатељ и предходитељ Јеванђељу јесте сушти Литург и Теург, – Богочовек Исус Христос као први Хришћанин. Он сâм јесте то сушто Јеванђеље које се (мета)историјски остварује као Црква и Евхаристија. Јеванђеље (или Језик) постаје Личност (=ὑπόστασις), јер Личност и јесте сврха и начело Јеванђеља, па и сваког језика in linea ultima.

ето то уготови Бог онима који га љубе”.

⁴⁰ Видети: ИРИНЕЈ ЛИОНСКИ, *Adversus Haereses*.

⁴¹ *Op. cit.*, 35.

⁴² Видети: *Посланица Филадельфијцима*, сф.: “Свети Игњатије Богоносац: Посланице”, превод: еп. АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), Патријаршија СПЦ, Београд, 1991, 24-25.

⁴³ Део те формуле гласи: (“.....савршен по божанству, и савршен по човештву.....уподобљен нама у свему осим у греху.....не Христос раздвојени или раздвојени у две личности, већ један и исти Син и јединородни Бог, Логос, Господ Исус Христос.....”).

⁴⁴ Видети: МАЈЕНДОРФ, Јован, *Христос у источно-хришћанској мисли*, превод: Богдан ЛУБАРДИЋ, “Хиландарски путокази”, Хиландар, Атос, 1994, 30.

⁴⁵ Наведено према: епископ АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Есхатологија у савременој православној теологији*, сф.: “У загрљају светова”, библиотека “Символ”, Србиње, 1996, 124.

⁴⁶ Видети: СИМЕОН БОГОСЛОВ, Увод у *Химне божанске љубави*, РГ 120: 507-509.

Људска природа Спаситеља (обожена и несливено сједињена са Његовом божанском природом) јесте прва реч или логос која је извршила то и такво дело⁴⁷: наиме, дело несливеног сливања твари у нетварно, људског у божанско, речи и језика у ипостасну Реч тојест Личност=Логос. Тако изгледа онтолошки оквир прве “речи” (“слова”; “логоса”) новог језика, - маријанског, еклисијалног, агапијског и, изнад свега, ипостасоцентричног и ипостасотропног. Тако се манифестују прва слова, речи и језик несагоривог⁴⁸ рукописа Вечне памјати Оца у којој истрајавају сви они који го(во)ре Његовим Сином-Логосом: то је живи језик Премудрости (=Софије⁴⁹) којим се казује: “Ако језике човечије и ангелске говорим а љубави немам, онда сам као звоно које звони, или прапорац који звечи” (1 Кор. 13: 1).

Управо је то “крај” или, пре, *почетак* језика у најузвишенијем смислу спасења, оликотворења, обожења и онетварења језика. Овај

⁴⁷ Овде смо дужни да се сетимо мистичких стихова-стећака по којима је рука Мака ДИЗДАРА уклесавала *Слово* четврто, па пето свога *Каменог спавача* (Веселин Маслеша, Сарајево, 1984, 26-27):

“Затворен у мозак заробљен у срце/ У тој тамној јами вечно зовеш сунце/ Сањаш да се небо приближи и врати/ Тијело се кроз влати у пијанству клати/ У жилишће слишћен затворен у крви/ У том колу бола/ Потоњи ил’/ Први?.....У том колу бола ни потоњи ни први/ Игриште си стрви и рочиште црви/ Заплијењен од тијела греб за себе дјела/ *Кад ће тијело само да/ Постане дијело?*”

⁴⁸ АВЕРИНЦЕВ нам преноси повест о једном блискоисточном свештено-књижевнику којег су римски војници спалили заједно са највећом његовом светињом, – светим завијутком. Његови ученици су га у том страшном часу питали: “Шта видиш? Он је одговорио: Свитак гори, али слова одлећу” (*Op. cit.*, 211; cf.: *Abodah Zarah*, 17b – 18 a). Док су у овоме јудејском предању бесмртна чак и сама словеса, дотле су у нашем хришћанском предању бесмртна *ипостасна слова*, – пре свега сами обожени људи преиспуњени Логосом у Духу Светоме. Ништа не може сагорети онтолошко сећање (“памјат”) Оца на оне који су записани у Евхаристији Цркве као *Књизи Живота*: они су записани несагоривим речима и мастилом онтолошке љубави, – њихова имена су тврда и несунитива као камен: “...који победи даћу му камен бели, и на камену ново име написано.....” (Откр. 2: 17).

⁴⁹ Учење о превечној Софији срећемо у Старом завету (“Јер Господ даје мудрост, из његових уста долази знање и разум”, *Приче Соломонове*, 2: 6). Хришћанско предање је Софију-Премудрост Божију поистоветило са суштим ипостасним *Христом* (1 Кор 1: 24). Овде термин “Софија” користимо у овом христолошком а не руско-софијанском смислу. Бити

напред описани евхаристијски и агапијски прелаз у Личност и личносни начин постојања представља гранично подручје свих писама, језика и књига, па и *Књиге над књигама*. Аверинцев овај круцијални увид исказује овако: “Клањање ‘Лику’ ограничава клањање ‘Књизи’”. Другим речима, то је остварење језика његовим преображењем у Цркви, у Христу који је, сетимо се, “прворођени од многе браће” (Кол. 1: 18; Дап. 26: 23; Откр. 1: 5). То је, такође, онај терапијски критеријум (=терапиотеријум⁵⁰) којим хришћанство вреднује и посредује све језике и књиге света, па и сâму културу уопште узев. То је, можемо рећи, упутство како се живи Књига Спасења, и исцељују све остале књиге палоба света где језик, по упутама глосолатријске мистике Heidegger-a, још увек тежи да себе огледава као Биће сâмо, – као “кућу Бића” (= *Brief über den Humanismus*, 1947).⁵¹

подобан Христовом Лику значи остваривати личност и проговорити христоподобним, дакле, мудрим=софијанским језиком личности (=πρόσωπότης) и небеске љубави (=ἀγάπη). Христос као једносушни ипостасни Син Божији јесте и Превечни ипостасни Логос Божији. Али, према апостолу ПАВЛУ, Он је и Превечна “Софија” Божија. У том смислу можемо ово контрастирати са јудејском и исламском традицијом где управо сакрални *Текст* или *Књига* – а не Личност! – имају статус превечних и божанских јестава због којих и по којима се ствара свет. Тора постоји превечно и Коран постоји превечно. О томе сведочи АВЕРИНЦЕВ: “По мишљењу Раби Јудана, ‘свет је створен због Горе’ (= *Berešith Rabba*, 12: 2); а у исламској традицији постоји учење о ‘umm-al-Kitab’ као небеском архетипу Корана (*Сура* 13: 39). Уп.: АВЕРИНЦЕВ, *Op. cit.*, 223, п. 78. Додајмо да у *Сури* 13: 39 стоји да “са Богом пребива *Мати Књиге*”: ова Мати Књиге (=umm-al-Kitab) јесте изворни основ свега откривења, такође и суштина Божије воље и Закона (cf.: А. YUSUF ALI, *Op. cit.*, 616). У хришћанском учењу сматрамо да је свет створен због *Сина* Божијег: свеколика творевина своје начело постојања налази у Сину=Цркви. Тако се љубав Оца према Сину (“...кроз кога *све* постаде...”) преноси на Цркву. А тиме се спасоносна љубав Бога преноси и на свеколику васељену. Утолико ми не бисмо могли рећи да је васељена “створена због Библије”, колико – радије – да је васељена створена због возглављења свих и свега у Личности Сина Божијег (=πρόσωπov/πρόσωπικήτητα), – Христа који је “прворођени од многе браће”. (Овим поводом додаћемо и то да би требало, надаље, истражити могућности повезивања ипостасоцентричног језика Цркве са учењем руских софиолога о Софији као спони између Бога и света и, самим тиме, између Бога и језика. Почетак тих истраживања треба тражити у радовима Сергеја БУЛГАКОВА (= *The Wisdom of God: a brief summary of sophiology*, London, 1937; *Философија имена*, Парис, 1953); или, рецимо, Алексеја ЛОСЕВА (= *Философија имена*, 1927) и Павла ФЛОРЕНСКОГ (= *Стуб и утврђење*

Треба се старати да управо језик као блудећа реч (као реч “забита”: заборављена изван, “иза” бити Божије) уђе у Дом Оца Небеског, – у Дом надбићевног Бићетворца и језикотворца. Кућење Присуства и/или Бића у језику, очекивање да нам језик у незгоди одгоде Смисла пружи догађај Бића (=Ereignis “.....однос свих односа.....” Heidegger), сматрамо провинцијализацијом језика у односу на софијанске стварности које се нуде језику у светотројичним и еклисијалним димензијама где језик несливено сједињен са тројичним Царем Неба упија нетварну енергију надбићевних и себеприопштавајућих Ипостаси. И тек утолико језик успева да делује у хоризонтима праве универзалности (=васељенскости). Будући да тако (стари) језик постаје “језик-личност” да би личност поста(ја)ла и говорила новим могућностима језика, – (нови) језик успева да себе манифестује као веродостојан догађај Смисла. Језик тек тада и тек тако успева да проговара

истине, 1914) и других. Солидан културолошки преглед развоја учења о Софији пружа: ШИПФЛИНГЕР, Томас, *Софија-Мария: целостный образ творения*, Мюнхен, 1997; а о софијанству руских религијских философа упутно мисли и АКСЮЧИЦ, Виктор, *Под сенью Креста*, Москва, 1997).

⁵⁰ У васељенској Цркви језик кроз нас постаје причастан Пресветој Тројници, па нам управо то *искуство* преображеног језика омогућава да задобијемо и применимо “критеријум” за вредновање онтолошког стања у којем се налазе изванцрквени, – некрштени језици. И више од тога: то нам пружа моћ и службу исцељивања палих језика који издишу не само у “забраву Бића” него, погибелније, у *забраву Надбића*, – надбићевног Бићетворца. У томе смислу, струјање нетварних “љубећих логосних енергија”, у нашим речима и језику, омогућује нам да делујемо као *терапевти* језика и благосвесници новог слуха и живота. То је задато парадигмом управо из самог Јеванђеља. Христос је наредио ПЕТРУ да врати мач у корице, након што је апостол ПЕТАР (у ревнотељском заносу) одсекао *десно* ухо МАЉКИЈУ, – једноме од оних који су дошли да спроведу Господа до првосвештеника АНАНИЈЕ (Јн. 18: 10-11). ПЕТРОВ поступак је био вид насилне механичко-тварне комуникације који је *оглувео* МАЉКИЈА. Тиме је проистекла немогућност да се чује језик и реч Божија. (Данас, у хипермодерно доба, препознајемо и заглашујуће насиље такозване “беле буке” коју изазивају свудаприсутни електро-информатички медији: то називамо “интер-нетафизичким” насиљем) У *Откривењу* Господ је ЈОВАНУ БОГОСЛОВУ показао да прави мач огњени излази из Његових уста (!), у виду духа божанског језика: “.....и из уста Његових излажаше мач оштар са обе стране, и лице Његово бијаше као сунце што сија у сили својој” (Откр. 1: 16). Тај духовни, љубавни, софијански мач јесте оно што омогућава свештену хирургију (=хијерургију) спасења наспрам вавилонског/хазарског ткива језика. У том смислу пре треба говорити о *терапиотеријуму*, а не о апстрактном лингвистичком

свештено, и то кроз теургијске, поетичке и космотворне силе и димензије ипостасофаније. Овде бисмо, сада, одобрили исказ који напред изнесена разматрања формулише у оквирима симболизма *Књиге постања* односно библијске теологије. Реч је о томе да преко правог поимања природе језика човечанство, попут Адама, поново стиче услове да користи праву моћ језика. А то је свештено-теургијска моћ језика којим преображава стварност ваљаним “именовањем свих ствари”, тојест, показивањем њихове богостворене и богослужеће бити.

[5] Јеванђеље, језик, Црква и Дух Свети

На овом месту већ уочавамо обресе хоризонта који ће одређивати деловања Цркве у III миленијуму, а нарочито према култури књиге

“критеријуму” вредновања стварности изванцрквеног начина постојања језика. Ми нећемо да језике свучемо/исечемо/“деконструиремо” услед претпостављене начелне “грешивости” писма, – ми желимо да их преобучемо и омаријамо новим искуством заједнице са Духом Светим, – у чину подигнутости (=анафоризованости) језика ка Богу и захваљујући Богу.

- 51 Видети: ХАЈДЕГЕР, Мартин, *Пут ка језику*, сф.: “Мишљење и певање”, превод: Божидар ЗЕЦ, “Сазвежђа”, Нолит, Београд, 1982, 232, 248. Ево шта HEIDEGGER ту саопштава: “Језик је назван *кућом бића*. Он је уточиште *присутности* утолико што њено појављивање остаје поверено присвајајућем показивању *саге*”. HEIDEGGER се слаже да језик поседује себетрансцендирајућу “интенционалност”. Јер, каже он, “*Казати* значи: *показати*, допустити да се нешто појави, види и чује”. Међутим, хришћанско гледиште ово показивајуће својство казивања разумева у правцу показивања *нетварних* стварности које су могуће кроз присуство божанских *Ипостаси* и њеихових енергија у бићу=језику: у језику као Бићу и Бићу као језику. То значи да присуство (=parousia) не можемо у потпуности обухватити језиком нити га можемо очекивати из језика, – још мање захваљујући језику. Не треба заборавити да су ипостаси (будући божанска начела постојања Бића), – неисцрпиве и неусловљиве у сваком смислу. Недостатке HEIDEGGERовог схватања апофатичких димензија стварности (па и језика) покушао је да покаже Христос ЈАНАРАС (=Дионисије *Ареопагит* и *Хајдегер*, превод: јрђ. МАКСИМ (ВАСИЉЕВИЋ), “свети Симеон Мироточиви”, Врњачка Бања, 1999), док је HEIDEGGERов однос према Богу – на хајдегеријанском трагу “онтолошке разлике” – покушао да хришћански премисли George KOVACS (=The Question of God in Heidegger's Phenomenology, Northwestern University Press, Evanston, n. d.).

и пандемичном прорасту разних деперсонализујућих кодова језика. Реч је о оквирима ове све више симулакрумске колико кибернетске и дигиталне цивилизације у којој, са једне стране, затичемо незапамћено поверење у књигу као књигу, – чак као бит опредмећене културе (!), док уједно, са друге стране, примећујемо незапамћену девалвацију вредности књиге, писаних записа, и словних знакова. Ову дијалектику кризе знака и написаног описаћемо следећим наводом: “Не ради се више о имитацији, ни о дуплирању, па чак ни о пародији (стварности). Ради се о замењивању стварног његовим знацима, то јест, о једној операцији одвраћања сваког стварног процеса његовим операторним двојником”.⁵²

Jean Baudrillard тако оглашава крај “знака као вредности”, – па и крај “референцијала Божанског” и симулаторност сваког означавања на путу од означитеља до означеног. Baudrillard то обзнањује и овако: “Ера симулација започиње извесном ликвидацијом свих референцијала, или – што је још горе: њиховим вештачким васкрсавањем у системима знакова”.⁵³ То је обзнана “нетафизичког” (=netaphysical) стања ствари у којем се језик вртоглаво распршује (=“линкује”) кроз калваријске мреже и структуре планетарних медија, – “ослобођен” и одвојен од Бога (=emancipatus et separatus a Deo).

И док језик и цивилизација боголишеног знака данас досежу нулту тачку свеопште имплозије у бесмислу управо кроз бесконачну производњу модела и означитеља/означених ради стабилизације система знака/смисла, за нас остаје одређујућа управо божанска над-језичка стварност ка којој се језик отвара и која тај језик, повратно, осмишљава. Тачно је, свакако, да “трагање за именима (божанског) представља највећу мудрост”, како рече један кападокијски отац. Али, управо су Кападокијци показали да се не може из језика (“имена”) као језика, па ни из свеколике културе Атине или Александрије, досегнути живот. Управо је обратно, – тек имајући *искуство* (πείρα) заједнице са Животом (=Црквом) кадри смо да преображавамо и књижевност као особиту

⁵² Видети: БОДРИЈАР, Жан, *Прецесија симулакрума*, сф.: “Симулакруми и симулација”, Светови, Нови Сад, 1991, 5. Древно значење речи “симулакрум” јесте “лажни бог” (=partentum; emim), како нас учи Blaise PASKAL.

⁵³ Видети: БОДРИЈАР, Жан, *Op. cit.* 5.

културу језика, – па чак и сâми језик као *sussus* сваке културе.

Уосталом, онтолошки гледано, језик у Цркви нема статус чак ни реално-симболичког⁵⁴ јестаства. У противном, довољно би било “разумети” језик Јеванђеља па бити спасен. А то није случај: Црква познаје разлику између Бога као појмовног значења (=σημασία) и Бога као персонално-енергијског присуства (=παρουσία). Христос не захтева да га само “читамо” или тек “тумачимо” са разумевањем. Он који је “ерос распети”,⁵⁵ Он који је “просјак љубави”⁵⁶ хоће да будемо као Он.⁵⁷ Он хоће да се причастимо Њиме на оном трећем и најприснијем (“максимовском”) ступњу, – на ступњу *евхаристијске* благодати. Из озрачја оваквих ставова, још једном, снажно пробијају поруке светог Игњатија Теофороса о природи хришћанског (еклисијалног) језика: “.....*прибегавам Јеванђељу као телу Христовом*”.

Штавише, управо нам делатност Духа Светога помаже и омогућава да будемо као Господ Исус Христос. Делатност Духа

⁵⁴ Ово је, разуме се, смислено тек у односу на такозвани *теореални* симболизам који подразумева да сами симбол већ у себи садржи оно чега је симбол и оно што му је функција да симболише. Крст није тек ознака неког крстозначењског смисла, – крст је крст већ у суштом крсту, – у сваком крсту дакле дешава се Први крст. О теореалном симболизму одлично размишља Александар ШЕМАН. Видети: *Света тајна и симбол*, сф.: “За живот света: светотајинска философија живота”, превод: Јован ОЛБИНА, Православље/Патријаршија СПЦ, Београд, 1979, 125.

⁵⁵ Овај термин је употребио свети ИГЊАТИЈЕ АНТИОХИЈСКИ, а Никола КАВАСИЛА у своме делу *Живот у Христу*, (РГ 150) користи израз “луда љубав Божија” (=μανικος έρωс: μανικός έρωс) да означи бездане Љубави Божије према своме створењу. Ова “манијакална” Љубав је “безинтересна”, али, не у кантовском смислу, већ у безданом и неисказивом *Божијем* смислу: “Какав би разлог имао Бог да нас воли, осим своје Љубави?! Када би Сатана питао Бога: зашто волиш човека и људе, – Он не би знао да одговори”, каже Јоанис СИКУТРИС. И збиља, тражити “разлог” за љубав лишава ту љубав њеног боголиког идентитета и одводи је, као Персефону, у сеновиту област субагапијске филије и симпатије. Видети: СИКУТРИС, Јоанис, *Платонски ерос и хришћанска љубав*, превод: јрм. АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), “Свечаник”, Хришћанска мисао, Београд, 1998, 66. фн. 24.

⁵⁶ Видети: *Откривење ЈОВАНА БОГОСЛОВА*: “Ево стојим на вратима и куцам; ако ко чује глас мој и отвори врата, ући ћу к њему и вечераћу с њим” (Откр. 3: 20).

⁵⁷ У Јеванђељу, Господ нас позива чак на следећи начин: “будите савршени као што је савршен Отац ваш небески”.

Светог омогућава да будемо као Господ Исус Христос. Дух Свети нам помаже да задобијемо “образ и подобије” Божије у чему се огледа обожење човеково које, надаље, има утицај и на преображај свеколике твари, па и језика (“јер знамо да свеколика твар/...и језик.../ уздише и тужи са нама досад” Рим. 8: 21). И још ближе нашем разматрању, ово *пневматолошко* деловање помаже нам да још тачније сагледамо истину хришћанске Цркве по којој језик има функцију индикацијског означавања Истине. При чему, разуме се, ту Истину, која је ипостасна, није могуће сасвим досегнути унутар језика сâмог (супротно идејама нпр. покрета “имјанославаца”⁵⁸). Истина остаје недосегљива *sub specie essentia et sub specie personam*, – и квантитативно и квалитативно⁵⁹. Да бисмо ово појаснили, позваћемо мисао светог Јована Дамаскина којом он истиче врсту удаљености која дели свет (=све створено) од Бога. Наиме, Бог је од света удаљен “не местом, већ *природом*” (=οὐκ τόπω ἀλλὰ φύσει). И сâм Господ говори о начелној удаљености двају светова: “Ви сте од нижих, ја сам од виших; ви сте од овога света, ја нисам од овога света” (Јн. 8: 23). Када је створени језик по среди, исто што важи за недосегљивост Истине са стране њене суштине, важи и за недосегљивост Истине са стране њених Ипостаси. Јер, Триипостасни Господ причастан је језику зато што Он то *хоће*, а не због некаквих изванредних или, пак, извантварних својстава језика *per se* која би Бога принуђивала да открије било своје Ипостаси, било све што се о Њима (не)може знати.

Улога Духа Светога у овој “икономији” непрестаног себепревазилажења човека према Богочовеку, односно, језика ка Личности (=hypostasis: ὑπόστασις), а кроз језик и захваљујући језику, – трострука је јер:

(а) Дух Свети уједињује сваког од верних са Христом (“Нико не може рећи Христос је Господ уколико не стоји у Духу Светом” (1 Кор. 12: 3)). То знамо преко обећања Христовог којим је речено да

⁵⁸ Припадници имјанославјанског покрета су се позивали на јеванђељски одломак у којем се вели да “ко год призове име Божије, – тај ће се спасити”. Захваљујући дословном тумачењу овог стиха, они су заступали гледиште да је сâмо име Божије, које се молитвено понавља у духу, – довољно средство и закључење спасења.

⁵⁹ О апсолутној другости Божије суштине видети: ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 1: 33 (PG 94: 853 с); АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Против аријанаца*, (PG 26: 11-525); МАКАРИЈЕ ЕГИПАТСКИ, *Духовне омиције*, (PG 34: 816 b).

ће Он послати Утешитеља (=Parakleitos) који, надаље, наставља свештенослужбено дејство којим Он – *заједно* са Христом⁶⁰ – претвара хлеб и вино у Тело и Крв у којима верни заједнице са Христом=Црквом.

(б) Дух Свети чини оно што језик не може сâм по себи као семантичка формула или симболички код . Наиме, Он нама открива оно што је *изнад* тварног језика: Дух Свети *проширује* границе појмова и речи. И још важније од тога, Он елементе и димензије језика мења на квалитативан начин. То значи да их Он отвара за нове (=апофатичке и духовне) садржаје, - за енергијска и смислотворна дејства Пресвете Тројице. Зато Господ и говори следеће веома важне речи: “Ово сам вам говорио док сам био са вама. А Утешитељ, Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, он ће вас *научити* свему, и *подсетиће* вас на све што вам рекох” (Јн. 14: 25-26). Да је тварни језички запис био сам по себи спасоносан и потпуно смислотворан, ове речи биле би увелико сувишне. Господ свакако даје преобилне (=апофатичке), али, никада сувишне речи. (“А има и друго много што учини Исус, које кад би се редом пописало, ни у сами свет, мислим, не би могле стати написане књиге” (Дап. 21: 25)). Зато се “реч” може разумети једино током догађаја Литургије, односно, током саборног евхаристијског свештенослужбеновања у којем богочовечански заједнице и Бог (=заједница Пресвете Тројице) и верни људи (=заједница светих). О томе сведоче молитве пред читањем перикопа Јеванђеља на литургијама Јована Златоустог или Василија Великог. Ове молитве сасвим јасно показују да “реч”, “језик” или “књига” свој врхунски смисао добијају или откривају тек у оквиру Божијег свештенослужбеновања, - тек уколико Бог сиђе на људе и језик како би се људи (и) језиком успели до Бога. Дубљи анагошки смислови следећих литургијских формула сада очигледније испливавају: “Запали у срцима нашим, човекољубиви Владико, непролазну светлост твога богопознања, и отвори очи ума нашег да бисмо разумели твоје јеванђељске проповеди.....”⁶¹.

⁶⁰ У литургијској молитви ЈОВАНА ЗЛАТОУСТОГ, ова сведелатност Христова, ово божанско “самодавање”, предочено је следећом формулом: “Ти си Онај који приноси, и Онај који бива принесен, прималац и раздавалац, Христос, Бог наш”. Важно је знати да је Христос и Онај *ко* приноси у смислу службе свога “свештенствовања” у Духу Светоме.

⁶¹ Видети текст литургије светог ЈОВАНА ЗЛАТОУСТОГ или ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ у редакцијским издањима Светог архијерејског Синода Српске православне Цркве.

(в) И најзад, док Христос на космичком плану рекапитулира (=анасерфалеозис) свеколико дело стварања у смислу Максимовог “космичког” Христа, дотле Дух Свети заједницу верних у Христу-Логосу (=Цркву) опет *отвара* како према свепростору (=други људи, други народи, друга бића), тако и према свевремену (=они будућега Века/Царства које је “већ ту, али не још” О. Cullmann). Према томе, Дух Свети нас предводи и преводи кроз и преко тварног језика, простора и времена према есхатолошком хоризонту свеобухватајућег Царства Божијега.

Међутим, треба знати да Дух Свети никада није одвојен од Христа. Дух Свети узима од Христа и указује на Њега, по нелажној речи Господа да “Дух истине.....од мојега ће узети, и јавиће вам” (Јн. 16: 14). Они су увек заједно, – са Оцем. Овим поводом видимо колико је обасјавајућа поука Фотија Цариградског: “Син открива делимичну истину, а Дух Свети уводи у потпуну истину”.⁶² Зато је напор црквеног превладавања цивилизације боголишеног језика, говора и писања немогуће утемељити без позивања на синергијску делатност Христа и Духа Светог. А тек уз њих и помоћу њих и ми, како видесмо, успевамо да себе са-преобликујемо у живе “ипостасне речи”, како бисмо од језичких маски поста(ја)ли софијански интегралне личности (=иконе).

Задобијање Духа Светог је смисао хришћанског живота (Серафим Саровски;⁶³ 2 Тим 1: 14). Али, ближе контексту наше студије, то је и услов разумевања како тајне јеванђељског језика, тако и енигме *осталих* пометених језика света. Отуда боље разумевамо напоре многих (руских, грчких, српских) хришћанских философа⁶⁴ који су, у наше дане, условљавали секуларну културу и философију повратком на пневматолошке (=светодуховске) и есхатолошке димензије софијанског догађаја Цркве. Када је по среди природа језика, па и свет књиге, они су то чинили и чине упозоравајући (и) на то да аутономистичке претензије философског и теолошког *гломонизма*⁶⁵ 20. столећа, ипак, остају јалове у својој свецентрираности на језик. Са становишта православног тојест еклисијалног погледа на свет, *глосоцентризам* савремених философских и теолошких истраживања води неуспеху и остаје проблематичан управо зато што се за Истином и Смислом, па и за природом језика, трага на основу језика самог и сасвим изван искуства Цркве као евхаристијског искуства-заједнице са Триличносним Богом: Оцем, Сином и Духом Светим. Тек се из

⁶² Видети: *О мистагогији Духа Светог*, PG 102: 305cd – 308.

таквог (евхаристијског и богочовечанског) искуства-заједнице са Триличносом Истином откривају и постају могући прави увиди у природу, функције и сврхе језика (не искључујући, наравно, ни феномен и мисију књиге). Искуство и ум Цркве, резимирајмо, уче нас да:

(1) језик није аутономна него *хетерономна* стварност, - језик смисао добија изван себе тојест из божанске стварности врлином дијалектике богочовештва;

(2) језик није неопозиво детерминишућа и самодата стварност него *конвенционална* стварност, - не одређује језик човека већ човек одређује језик (наравно, у мери своје личности=духовности=креативности); човек, дакле, одређује језик и утемељује његов врхунски (култно-еклисијални) смисао, функције и сврхе, а на основу јединственог колико и истоветног духовног искуства заједнице верних, - захваљујући “договору” односно “саборности”

63 Видети: Поуке светог Серафима Саровског: *Радости моја, Христос васкрсе!*, превод: Весна НИКЧЕВИЋ, “Стефан Пиперски”, Телија Пиперска/Београд, 1991.

64 Видети, рецимо, следећа дела: ВИДОВИЋ, Жарко, *Огледи о духовном искуству*, Београд, 1989; БУЛГАКОВ, отац Сергеј, *Философија имена*, Париз, 1953; ПАПАДОПУЛОС, Стилијан, *Теологија и језик*, Београд, 1999.

65 Савремена струјања философије и теологије, сагласно преломном “језичком обрту” теорије (=RORTY, R., *The Linguistic Turn*, Chicago, 1967), напуштају монолошку рационалност свезнајућег трансценденталног субјекта па, поред осталог, у априорним дијалошким структурама ума као језика покушавају да заснују темељ смисла, умности и заједнице, као и потрагу за “истином”. У глосомонистичком таласу надања да ће језик пружити све одговоре и чак постати меридаван по по питању онтолошких стварности света живота, нарочито истакнуту улогу има немачка и/или протестантска теолошко-философска херменеутика 20. века (=BULTMANN, FUCHS, HEIDEGGER, GADAMER). Треба споменути и следеће правце савремене философије који, у складу са глосоцентристичким тенденцијама, у језику траже одговоре на безмало сва важнија питања: аналитичка философија језика; семантичко-логички атомизам; структурализам; херменеутика; философија комуникативног деловања; трансцендентална језичка прагматика и други. Ова стремљења, разуме се, имају непорецив значај у откривању језичких услова и могућности за заснивање човековог ума, друштва и историјског начина постојања. Ипак, са позиције православног теолошко-философског разумевања стварности, и са становишта нашег проблема, теологија не сме да се сведе на “филологију” која на спољашњи начин примењује изванеклисијалне и изваневхаристијске колико и аутономне херменеутичко-философске методе.

и еклисијалном заједничењу;

(3) језик није бесконачно свеобухватајућа ни свудадостигућа стварност него ограничена или, боље, условљена *индикативна* стварност, - језик апофатичке димензије Истине назначује (=superiorum indices) у мери и на начин на који то Истина хоће и благоволи: не заборавимо, Истина је заједница нестворених, надбићевних, неузрокованих, бесмртних и апсолутно самовласних и самохотећих *Личности*; и најзад

(4) језик није самосврховита него *богосврховита* (=теотелеолошка) стварност, - све јесте кроз језик, али, језик није све (Како каже и меродавна теологија језика светог Атанасија Великог). Језик није Бог, али, Бог јесте (и) у језику - одакле Он такође упућује позив људима да кроз метаноетичко стваралаштво буду *као Он*: живе ипостасне "речи" и жива ипостасна "јеванђеља/књиге".

Православни филозофи глосомонистичком оптимизму, ипак, признају вредност у мери у којој је, оправдано, покушавао и покушава да превлада модерни "заборав" изворног Бића или "заборав" исконског језика или "заборав" аутентичне комуникације и друге "забораве". Међутим, хришћански филозофи Цркве од Истока упозоравају на пресудни значај "заборава заборав". Овај *свезаборав* они тумаче кроз опомену да наша (лингвистичка и друга) истраживања неминовно завршавају у кризи и неуспеху услед заборава улоге Духа Светог у језику и књизи а самим тиме и услед заборава улоге *и Христа и Цркве као Евхаристије* из које извире живот и свеколики смисао света, па и света језика и књиге. Заборав богооткривеног свеискуства *култа* као Цркве, Литургије и Евхаристије неизбежно се одражава у лутањима културе=језика, - у лавиринтизацијама како њених теорија тако и њених инсталација.

Из управо размотрених ставова, још једном, произлази да богословље треба стално да пази на парадигматичну реченицу светог Атанасија Великог, која указује на апсолутност искуства-заједнице са ипостасном Истином одакле се, ипак, домен језика показује условним и конвенционалним, - отвореним за Истину али не и њеним еквивалентом: Епископ александријски вели: "Реч не претходи бићу, него се прво јавља биће, а потом следују речи".⁶⁶

[6] Инкултурација Јеванђеља: успеси и неуспеси хришћанства

Овим још једном, а из новог угла, долазимо пред позорницу савремености у којој истакнуто фигурира “божанство” књиге. Можда се овом “идолу” ваља обратити софијанским језиком Цркве а у име наше *непознате* Књиге, као некад што се са Ареопага, Апостол агапијским језиком обратио атинским философима, – у име непознатог Бога (=agnostos theos; Дап. 17: 23 et seq.). Управо такву парадигму хришћани, данас, посматрају при задатку *инкултурације* Јеванђеља као својеврсног искуства Лика и евхаристијског спасења Личности.⁶⁷

Ако је један од концентрата културе дат управо у феномену књига, – онда нам ваља *у-књижити* Јеванђеље као спас и преображај културâ. Али како? Узмимо да је Hölderlin у праву када каже да се “оно спасоносно увећава управо тамо где расте опасност”. И узмимо да тај афоризам има паралелу у речима Апостола које кажу да “.....тамо где се умножи грех, тамо се умножи благодат.....”. У том случају назнаке одговора на изазове књига и богоотпалог језика треба да тражимо управо на месту опасности, – у *језику* и

⁶⁶ Богословље треба стално да пази на овај парадигматичан исказ АТАНАСИЈА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ, јер се њиме указује на свемеродавност искуства-заједнице са ипостасном Истином одакле се, тек, домен језика показује условним и конвенционалним, ‘отвореним за истину али не и њеним еквивалентом. Видети: *Против аријанаца*, 2, 3; PG 26: 152.

⁶⁷ О томе да су јеванђељски записи без спасотворног Лика=Личности Христове тек “подсетници” (=απομνημονεύματα), како говори ЈУСТИН ФИЛОСОФ (cf.: *Apologia*, PG 6: 429 a), такође сведочи митрополит пергамски Јован ЗИЗИУЛАС, додуше, из призме христологије и теоклисијалног персонализма: “Христологија, у дефинитивном облику који су јој дали оци, гледа према једном једином циљу, – циљу који човеку даје потврду да потрага за личносношћу – не као ‘маском’ нити ‘трагичком фигуром’, већ као аутентичном личношћу - није митска нити носталгијска, него је управо историјска реалност. Исус Христос не оправдава своје звање Спасиоца тиме што свету доноси прелепо откривење, узвишено учење о личности, - већ зато што Он у историји реализује сушту стварност личности, и чини је основом и ‘ипостасју’ личности свакога човека”. Cf.: ZIZIULAS, John, *Op. cit.*, 54.

књизи. Али потрага, пре свега, треба да отпочне у *Књизи свих књига* која се живи у Цркви⁶⁸ и помоћу Цркве и као сама Црква (=Књига Живих). Из тога происходи да је за нас решење ових изазова немогуће изван Христа и Духа Светога, односно Цркве.



У вези са тиме потребно је, претходно, подузети проматрање једног неуспеха хришћанства који се дотиче управо задатка инкултурације. Лик нашег неуспеха треба озбиљно да сагледамо пред искорак у III миленијум. Тај лик уоквирен је управо недовољно успелом инкултурацијом нашег Јеванђеља у глобалну библиофилну културу *претрпаног/празног* Језика.

Можда је виновник томе управо мањак саборне преданости формативном сведочанству апостола Павла који тврди да “Реч моја, и учење моје, не беше у надговорљивим речима људске премудрости, него у *доказивању Духа и силе*” (1 Кор. 2, 4). А за апостола Павла, то “доказивање Духа и силе” јесте лично и животворно остваривање догађаја Цркве. Ствар је, дакле, лична, – у више смислова те речи! Ово остваривање, међутим, не може се поставити тек “унутарцрквено” или изолационистички.⁶⁹

Јер, то је догађај упућен целој свету. Такво стремљење, поготово данас, неизоставно и непрестано тражи “нову религијску самосвест” која препород хришћанства сматра могућим “*једино на основу откривења религијског смисла секуларне културе и земаљског ослобођења, – на основу откривења истине о човечанству*”.⁷⁰ Ту је метод и оружје (можда и једино) делотворног изласка у културалне арене постхришћанског⁷¹ царства Новог Рима.

Да наше “доказивање Духа и силе” није сасвим успешно, и да напори тек предстоје, може се видети у:

(а) чињеници да икумена још увек није хришћанизована у пунини онога што тражи есхатолошки захтев за свеопштим преображавањем живота у Христу. А Јеванђеље Христово и живот Цркве пречесто су (како убедљиво показује и Николај Берђајев⁷²) бивали објективизовани (а тиме и замрзнути) у калупе свих

⁶⁸ О односима Цркве и Светог Писма, Предања и Евхаристије врло разборито излаже ђакон Андреј КУРАЈЕВ. Видети: КУРАЈЕВ, Андреј, *Традиција, догмат, обряд: апологетические очерки*, Москва-Клин, 1995, 21-115.

могућих ид(е)ологема, – не искључујући ни данашњи “глосомонизам”;

(б) чињеници да се на хришћанство пречесто гледа као на систем конфесионалних формула и беживотних ритуала. Оно се, дакле, узима у најбољу руку као један реликт прошлости: као *Weltanschauung* одсечен од реалне делотворности у данашњем позномодерном свету. Са правом многи савремени богослови упозоравају да до овога долази услед “наше неспособности да нашим догматима дамо *егзистенцијално* значење”.⁷³ Последице рационализовања и схематизовања светотројичне стварности, као и губитак евхаристијске самосвести у теорији и пракси, очите су у расцепима који се јављају између аскетике и теологије, етике и догматике, – у крајњој линији: између нас и савременог *saeculum*-а.

Из свега што смо до сада казали, наравно, излази да “надговорљиве” речи то стање, саме по себи, неће исправити. То ће се моћи

⁶⁹ Овде смо дужни да упозоримо да обнова *евхаристијске теологије* и утемељење свеколиког живота Цркве на овој најбитнијој основи светотајинско-литургијског живота нема циљ да изазове поремећај равнотеже између проповеди/мисије, светотајинског живота и друштвеног остварења Црквеног начина постојања, а у корист светотајинског (сакременталног) живота. Ипак, како је у својој добронамерној студији истакао Ernst BENZ, “превага литургијског и сакременталног (у Православној Цркви) веома лако доводи до тога да литургија постаје људском у коју се Црква увлачи као каква корњача, и само ретко извлачи главу”. Иако постоје историјски разлози за опасност овог “литургијског изолационизма” који уме да се пројави, ипак, треба рећи да Православна Црква евхаристију, макар у своме најеминентнијем предању светоотачке теологије, схвата и доживљава као чинодејствовање чије благодатне последице имају *космички* досег. Другим речима, како вели Ђакон Андреј КУРАЈЕВ, “У црквеном предању само једно дејство јесте нурукотворено, – литургија. Развој предања јесте уређење живота у округу литургије. То је све! Али, *ко ће рећи где је та сфера човековог живота која је, уопште, дужна да буде лишена оријентације на литургију!*”. Видимо да је литургија оријентисана на читав свет и да читав свет треба да буде оријентисан на литургију. Дакле, BENZ је сасвим у праву зато што је КУРАЈЕВ сасвим у праву. Видети: БЕНЦ, Ернст, *Дух и живот Источне Цркве*, превод: Иван МАРКЕШИЋ, Свјетлост, Сарајево, 1991, 191-192; КУРАЈЕВ, Андреј, *Op. cit.*, 70.

⁷⁰ Видети: БЕРЋАЈЕВ, Николај, *Духовный кризис интеллигенции, – статьи по общественной и религиозной психологии*, СПб, 1911, 208.

⁷¹ Управо је тако нашу ситуацију именовао руски богослов отац Александар ШМЕМАН. Треба у вези са том тематиком погледати његове студије у: SCHMEMANN, Alexander, *Church, World, Mission, – Reflections on Orthodoxy in the West*, SVSP, New York, 1979.

тек ако будемо поседници живог и живљеног *искуства* Цркве и њене силе. “Царство Божије није у речи, него у *сили*” (1 Кор. 4: 20). Треба *имати* Логос и Лик, а не само “бити”. Дакле, тек на основу реалног духовног и енергијског искуства можемо се обраћати свим језицима света, – на свим језицима света, а са уверењем да ћемо језике преображавати у духу догађаја Педесетнице: ка јединству у разноликости, и ка заједници у личносној посебности. Имајући силу Духа доживећемо и ми делотворно искуство кнеза јеврејског Никодима који за Господа казао: “Овај заиста има речи вечнога живота;” доживећемо искуство слугу главара свештеничких и фарисеја који су запрепашћено исповедили: “Никада човек није тако говорио као овај човек” (Јн. 7: 50). Тек тада ћемо поседовати “језик вечног живота” и говорићемо како нико никада говорио није, – беседићемо као прави хришћани. Задобијањем духовног искуства Цркве - и као свештенотајинске *силе* и као ликотворног *ероса речи* спасења - испуњаваћемо најважнији предуслов за инкултурацију Јеванђеља Божијег у свет, тојест, за иневангелизацију секуларне културе.⁷⁴

Не заборавимо да се Господ опрашта од нас управо позивом на *инкултурацију*: “.....идите по *целоме* свету, и проповедајте Јеванђеље *свакоме* створењу.....” (Мр. 16: 15); или: “.....идите и научите све језике (народе!), *крстећи* их у име Оца и Сина и Светога Духа” (Мт. 28: 19). Штавише, то су биле Његове *последње* речи. А апостоли, “изиђоше и проповедаше свуда, а Господ их потпомага, и реч потврђиваше *знацима*.....”.

⁷² Видети: БЕРЋАЈЕВ, Николај, *О човековом ропству и слободи*, превод: Љиљана ЈОВАНОВИЋ, “Софија”, КЗНС, Нови Сад, 1991.

⁷³ ZIZIOULAS, John, *The Orthodox Church and the Third Millenium*, (Paper read at the Theological faculty of the Antioche Patriarchate), Balamand Monastery, December 4, 1999, 10. Овај оглед је публикован у теолошком часопису *Хришћанска мисао*, 1-4/2000.

⁷⁴ Сажихући наш модерни конформизам Sören KIRKEGAARD мисију проповеди условљава (не)могућим речима: “Добар проповедник требало би да буде *убијен* током своје прве проповеди” (!). Он је Христа сматрао Проповедником над проповедницима. (Мартирска судбина једног *таквог* проповедника јесте судба и оца Александра МЕЊа, – видети: МЕЊ, Александар, *Радосна вест*, превод: Владимир МЕДЕНИЦА, Логос, Београд, 1997. Такође погледати житије јеромонаха ГАВРИЛА записано у: Монах ЈОВАН и монах АНДРЕЈ, *Деца Апокалипсе*, превод: Матеј АРСЕНИЈЕВИЋ, “Св. Петар Цетињски”, Светигора, Цетиње, 1996).

На овом месту ми још једном видимо да наше речи и језик потребују помоћ Божију. Да би наше речи и језик били делотворни, потребно је да их прожимају енергије Триипостасног Бога. Неопходно је да оне буду “потврђене знацима” тојест благодатним енергијама из сфере божанске стварности. Такође, ми овде опажамо и значај који управо Спаситељ света придаје задатку инкултурације инкултурације Јеванђеља=Цркве=Лица у историјски време-простор авантуре човештва. А тиме ми, најзад, стајемо и пред могућност да инкултурацују Јеванђеља сада подробније одредимо пред универзумом књига којем је, такође, упућено.

[7] Инкултурација Јеванђеља: од Оца кроз Исуса Христа у Духу Светоме

Инкултурација је позив Божији човеку да испуни своју најприснију егзистенцијалну потребу. Она је најинтимнија вокација делатнога хришћанина. Њоме се покреће питање наше мисије и тестира веродостојност наше хришћанске акције. Инкултурација је, разуме се, иманентно повезана са егзистенцијалним приступањем халкидонском догмату. То, свакако, подразумева напор и умеће да вишеструко, полидимензионално и на еклисијално осмишљен начин пројављујемо енергије божанског кроз елементе људског стваралаштва.

Инкултурација и није друго до оживљавање халкидонске формуле изнутра, – унутар човековог света. Инкултурација је захтев Божији да оваплоћење не буде једнократно (то ће рећи, да не буде фиксирано у сећање на један догађај из “прошлости”). То је изазов учествовања у догађају *непрестаног* оваплоћивања божанских реалности: бивајући у Богу све што је у нама и са нама, па и око нас, такође бива изложено обојујућим енергијама које оприсутњују и оваплоћавају облике Божанског благовољења. Како вели митрополит Јован Зизиулас, “ушавши потпуно у човека, и потпуно суделујући у његовом стању, Бог у личности Христа, императивно захтева да му Његова Црква непрестано омогућава да слободно и у потпуности улази у сваку културу”.⁷⁵ (Па и у сваку (не)написану књигу)).

⁷⁵ ZIZIOULAS, John, *Op. cit.* 5.

Међутим, без садејства Духа Светог Христос би остао индивидуализован, фиксиран у једном времену и простору: беживотан и слеп попут хеленског бога у мермеру.⁷⁶ Зато смо и упозорили да Дух Свети *проширује* Христа и реализује еклицисјални Лик у сабору светих, – у заједници оних који се освећују. То сабрање суштински је *отворено*, – свима: другим хришћанима, другим религијама, другим расама, другим епохама (и прошлим и будућим), другим културама (и разновидима једне културе), другим бићима. Духом Светим Христос бива *космички* Христос, – нови Адам. Ако је Дух Свети тај који нас при обреду крштења нашега бића облачи у Христа (“јелици во Христа облекостесја.....”), онда је Дух Свети тај који и сваку некрштену културу/е (књигу, језичку игру) такође преодева у Христа, по речима апостола Павла верним Галатима: “Дечице, коју са муком рађам, докле Христово обличје не постане у вама” (Гал. 4: 19; 3: 27). Васкрсли Христос такође обећава једно духовно одевање: “А ја ћу, ето, послати на вас обећање свога Оца: ви седите у граду док се не обучете у силу са висине” (Лк. 4, 1).

Дух Свети је тај који Христу отвара врата и омогућава му да, непрестано и на све могуће начине, улази у одређену културу и да је, следствено, прихвата (“.....*дајте* ми бремена ваша.....”!), омива и преображава захваљујући зрацима божанске благодати. Дух Свети уводи културе у претопионицу креативне божанске љубави Христа. При томе, Црква у којој су сви преодевени умом Христовим такође пази да при инкултурацији не дође до повреде изворног етоса хришћанског духа Јеванђеља: та способност прихватања и одбацивања (креативна у оба случаја) сматра се једном од енергија *теологије*.

Сада ваља погледати и делатност *теологије*, тојест, неке *обрасце* помоћу којих теолошко знање о сврхама “књиге” и

⁷⁶ Овде желимо да се сетимо речи које је оставио ЛОСЕВ при анализи оне хегелијанске “супстанцијалне индивидуалности” паганског (не)схватања божанског: “Наспрам тамне позадине, као резултат међуигре светлости и сенке, стоји слепи, безбојни, хладни мермер и божански лепотно, гордо тело, – статуа. И читав свет је таква статуа, и богови су статуе.....Нема личности, никакве духовне индивидуалности. Постоји ‘нешто’, али не и ‘неко’уопште нема никога, – постоје тела и постоје идеје”. Подсећа ли ово и на наш неопагански свет? ((Видети овај цитат из ЛОСЕВА у: FLOROVSKY, George, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, cf.: *Studia patristica*, ed. F. L. CROSS, II, (1957), 248)).

природи језика може да смислотворно делује према свету језика и књига уопште узев.

[8] Инкултурација: теологија и светови књига

Када посматрамо однос *Књиге над књигама* и свих осталих књига, стојећи на загонетном мостобрану језика и личности, неминовно се налазимо у једној теолошкој ситуацији. У таквој ситуацији теологија је проблемски одређена инкултурацијом као захтевом за уласком еклисијалног искуства Лика у језик и књиге. Она је, такође, повратно одређена захтевом и за лазаревским изласком језика и књига у сусрет Лику каквим га сведочи Црква одређена као саборноличност светих. То је двоједан захтев: захтев за преображајем света књига, и захтев за терапиокритичким вредновањем тога света и ситуације конфликта у којем се универзум књига налази.

Стога је време да одшкринемо и феномен изванјеванђељске или изванцрквене ситуације језика оличеног у секуларној култури књига. При томе нећемо заборавити речи Benveniste-а да: “Читава историја модерне мисли и основна достигнућа интелектуалне културе западног света везане су за настанак и промене неколико десетина битних речи које заједнички припадају језицима Западне Европе”.⁷⁷

Књига је уистину таква реч: реч која је достојан ривал речи Јеванђеље. Зато покушајмо да учинимо напор аналогичног (касније можда и “перихоретичког”) додира са одредишном бити феномена књиге. Тиме ћемо отворити увид у могућност синхронизације између Јеванђеља=истине Цркве о језику и књиге=секуларне “истине” о језику. Јер, како учи Jose Ortega у Gasset: “Кад год неку тему.....макар и најприземнију, сагледамо у њеној веродостојној стварности, она нас истог тренутка доводи у додир са свим осталим стварностима, поставља нас некако у центар света да би нам зракасто, у свим правцима, открила потресне, бескрајне перспективе универзума”.⁷⁸

⁷⁷ Видети: BENVENISTE, E. *Civilisation, contribution a l'histoire d'un mot, dans Problemes de linguistique generale*, Paris, 1966, 336, cf.: СТОЈКОВИЋ, Бранимир, *Европски културни идентитет*, Просвета, Ниш, 1993, 48.

Према сведочанству божанског Платона, у дијалогу *Федар*, књиге су *записана казивања* (λόγους γεγραμμένους).⁷⁹ Ти записи помажу човеку да се сети реченог, а поспешују и акумулацију спознатљивог. Међутим, Платон упозорава и на једну веома важну чињеницу, наиме, да сами алфabet⁸⁰ није довољан да сачува живу крв реченога. Тај Платонов став може се потврдити на плану његовог усменог учења. Платон је тек најодабранијим ученицима, и то усмено, поверавао увиде и знања везана за најтемељније и најсублиније слојеве духовно-философског искуства. А ти слојеви се, учи Платон, преносе усмено, релационо и у интерперсоналности живог односа конкретних саговорника (=учитељ ↔ ученик). Писмени запис има другостепени статус у односу на овај изворнији слој. Са тиме је у непосредној вези и Платоново *неписано учење*,⁸¹ као и Платоново објашњење суштине оног записаног (=књиге).

Да би објаснио онај најбитнији фактор који књигу чини живом онолико колико јој даје смисла, Платон се – *implicite* – позива на једну предсократску традицију античке философије коју, пак, оглашавају следеће Хераклитове речи: “Свезналаштво не учи људе памети. Јер, иначе би научило памети Хесиода и Питагору, и исто тако Ксенофана и Хекатеја”.⁸²

Смисао овог фрагмента није само у нападу на енциклопедизам (на информатику!) који – будући лишен увида у универзално начело Логоса⁸³ – нема мудрост ни ум (=νοῦς) него тек напабирчена “знања”. Кроз овај фрагмент се назире један још дубљи слој смисла на који се ослања не само Платоново разумевање природе знања, већ и његово разумевањеприроде књиге (=писаних записа).

⁷⁸ Видети: ОРТЕГА и ГАСЕТ, Хозе, *Мисија библиотекара, Књижевна реч*, бр. 511, 22.

⁷⁹ Видети: ПЛАТОН, *Ијон, Гозба, Федар*, превод: Милош ЂУРИЋ, БИГЗ, Београд, 1985.

⁸⁰ ПЛАТОН сматра да је алфabet, сам за себе, тек “биље против заборав”. Видети: *Phaedrus*.

⁸¹ Своја најсублимнија учења ПЛАТОН је казивао само изабраном кругу својих ученика, и то усменим путем. Видети: МИЛОСАВЉЕВИЋ, Борис, *Платоново неписано учење*, (магистарска теза), Београд, 2000.

⁸² Видети: *Филозофија Хераклита Мрачног*, превод и коментари: Мирослав МАРКОВИЋ, Нолит, Београд, 1983, Фр. §16.

Тај слој открива стварност која је изворнија и од оне стварности духа на коју се позива управо приказана античка критика сасвим модерног изопачења књиге/знања у “информације” које се, пак, уносе на спољашњи начин страсне полиматије⁸⁴ (=πολιμαθία).

Тај слој отвара увид у једно откриће. А оно је тим важније уколико нас, заједно са Платоном, уједињује и са једним духовним увидом апостола Павла о природи језика (о чему ће напред бити више речи). Наиме, Платонова философија језика нас учи да мисли/реченице једне књиге могу бити или одрођена или наша правоваљана деца (=υἱογενήσιος). Да бисмо их усвојили као своје највластитије, потребно је оденути их у њихов изворни смисао: а то се може учинити ако и сâмог њиховог аутора “усвојимо”. Другим речима, ако се на начин дубинског разумевања *поистоветимо* са самим аутором, – са његовим искуством.

Ово нас, на оправдан начин, уједињује и са Максимовом теологијом Светог Писма, где се однос према светописамском тексту типолошки тумачи као причешћивање, и то путем “испијања” његове смислодавне крви у чину разумевања вишег духовног смисла сакривеног у светописамским записима. Осим тога, ова разматрања нас одводе и до откључне тачке велике мистерије читања: до оне тачке у којој схватамо да је књига и њено читање смислено тек и једино преко мистичког поистовећења са личношћу и са доживљајем (=παθαιεῖν) њеног аутора преточеним у реченице. (Не каже ли Игњатије Антиохијски: “*прибегавам Јеванђељу као телу Исусовом*”).⁸⁵ А то, надаље, није могуће ако са аутором нисмо поделили иста искуства, – од архетипског чуђења (=θαύμα; θαυμάσιος) до свих осталих искустава страха, страдања, борбе, радости, усхићења, стварања..... Књига је смислена тек у перспективи ипостаси: како у оквирима њених енергија разумевања, тако и у оквирима њених способности да успостави међуипостасне релације на основу поистовећења и узајамног дубинског са-доживљаја (=“са-жртвовања”).

⁸³ А “*све се дешава у складу са тим Логосом*”, тврди Хераклит, Фр. 1 (б)).

⁸⁴ Са каквом силовитом поетском прецизношћу овај ХЕРАКЛИТов увид понавља ГОЕТНЕ пуштајући асистента доктора FAUSTA, – WAGNERa, да каже: “Свим жаром ја науци сам одан; додуше много знам, ал’ *све* хтео бих знати”. Видети: ГЕТЕ, Ј. *Фауст*, превод: Бранимир ЖИВОЈИНОВИЋ, сф.: ГЕТЕ, “Одабрана дела”, 2 тома, Рад, Београд, 1982.

Зато Платон каже да са писцем “морамо превалити исти пут” (=τῷ ταύτῳ ἵχνης μετόβιτ). “Ако се људи уздају у написано, повероваће да су схватили идеје узимајући их споља, захваљујући њиховим видљивим ознакама, а не *изнутра*, бићем.....Накљукани умишљеним знањима, која нису истински стечена, повероваће да могу да суде о свему, премда заиста ништа не знају и, поврх свега, биће несносни, јер, уместо да буду мудри, као што би требало, биће крцати само фразема”.⁸⁶

Ако књиге не пишемо или не читамо на овај аутентични начин, наине, ако се не поистовећујемо са писцем, онда ми остајемо сами – сами са семантичком љуштуром језика; и аутор остаје сам – сам упркос језику; а језик и речи такође остају сами, – без нас: без лица а у знацима као маскама. То је један од смислова који пребивају у опомени апостола Павла, који казује да “.....слово *убија* а Дух оживљава.....” (2 Кор. 3:6). (И помоћу овог упозорења, поново, учачамо како су Платон, апостол Павле и Максим Исповедник повезани у једно предање када је у питању смисао и телос језика то јест писаних записа и књигâ “.....слово *убија*, а *Саговорник*, *Личност*, или *Дух Свети оживљава.....*”).

Сада боље видимо зашто се *Књига Јагњета* писала и пише *крвљу* као реалним симболом који знаменује да је “суштина” језика и књиге, – *ипостас*. Треба истаћи да је то, пре свега, ипостас заложена у у сведочење=мртиријум смисла и у жртвовање за Д/другог коме одашиље све своје поруке у духу (“.....Ломи се и *раздробљава* Јагње Божије, које се ломи а не разде- љује.....”) или: “.....ово је крв моја Новог Завета која се за *много* пролива.....”). Дакле, *жртва* поистовећења јесте услов да поцури крв разумевања, те да се доживљај преточи у света слова *Књиге* која

⁸⁵ Видети: ИГЊАТИЈЕ АНТИОХИЈСКИ, *Посланица Филаделфијцима*, §5, cf.: “Свети Игњатије Богоносац: Посланице”, превод и коментари: еп. АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), Београд, 1991, 23-26.

⁸⁶ GASEТов језгровити препев овог класичног места можемо упоредити са преводом Милоша ЂУРИЋА: “Они (писани знаци) ће у душама оних који их науче рађати заборав због невежбања памћења, јер ће људи, уздајући се у писмо, сећање изазивати споља страним знацима, а неће се сећати изнутра, собом. Ниси (Тоте) изумео лек за памћење, него за опомињање, а ученицима носиш привидну, а не истиниту мудрост, јер кад постану многослушалице без наставе, уображаваће себи да су и свезналице, иако су већином незналице и тешко подношљиви у саобраћању, јер су постали назовимудраци а не мудраци”. Видети у: ПЛАТОН, *Ијон*, *Гозба*, *Федар*, БИГЗ, Београд, 1985, 175. (=Phaedrus, 275 ab).

указује на *Лик* и, штавише, која постоји као Сабор живих ликова, - као Књига живих=Црква.

Сфера записаног казивања, дакле, тај загонетни свет књига, пренеси, а данас чак експоненцијално увећава нашу историјску и културалну свест у виду дигитализоване бујице *електронских књига*. Али, ти тварни записи – сами по себи – не могу да нам сачувају крв: живе интуиције, доживљаје, догађаје и аутентично ипостасно присуство и/или искуство оних који су их писали.⁸⁷

Са згаришта инфлације порука (где је порука постала сами медиј, а медиј имплодирао у промискуитет планетарних мрежа “нетафизике” интернета /=inter-netaphysics/) феникс егзистенцијалног разговора, писања и читања устаје тек ако можемо да начинимо двоједан подвиг: (а) чин ипостасног поистовећења са аутором и (б) чин ипостасног разумевања кроз дубинско доживљавање, – тек тада. У противном, остајемо у сфери историје као спољашњег збивања и у сфери културе као објективације и апстрактног протока информација.

⁸⁷ Да се дубљи онтолошки слој сваке књиге, као писаног записа, налази у међуипостасном и усменом предању, и да ту структуру можемо угледати, показује филм *Fahrenheit 451* (1966) Francois TRUFFAUTa, а по роману Ray BRADBURYa. Након што тоталитарни режим спаљује непожељне књиге, катакомбна заједница последњих библиофила покушава да спаси ствар тако што књиге учи напамет и усмено предаје са лица на лице. Језик као “писмо” (макар у таквој ситуацији) није неопходан услов да *Предање* остане живо. И више од тога, управо предање омогућава “писму” да бива смислено. Архимандрит СОФРОНИЈЕ из ЕСЕКСА, у паралелном размишљању, за предање Цркве каже: “Ако претпоставимо да би се неким случајем десило да се Црква лиши својих књига, тојест, Старог и Новог Завета, дела светих отаца и богослужбених књига, онда би управо сушто Предање поново установило Свето Писмо, додуше не дословно, додуше другим језиком, али ипак суштински својим језиком, и то ново Писмо било би израз оне *исте* вере која је једном предата светима (Јуд. 1:3)”. Животворна сила предања је могућа захваљујући нерукотвореном дејству Духа Светог који, по старцу СОФРОНИЈУ, “представља свеобухватну и најдубљу основу Цркве”. Зато апостол ПАВЛЕ своме ученику ТИМОТЕЈУ не оставља тек заповест мисионарења или писања посланица, него – као најважније – он му даје заповест да чува саму истину, – (али !): “*истину чувај Духом Светим који живи у нама*” (2 Тим. 1: 14). Предање је оно што се оваплоћује, а не нужно сама форма оваплоћења: пре писаног слоја пројављује се несравњиво битније деловање и “слој” Духа (“који дише где хоће”), – као и слој ипостаси, усмене комуникације и животворног памћења. Видети: Архимандрит СОФРОНИЈЕ, *Старац Сиуан Атонски*, превод: Родољуб ЛАЗИЋ, Хиландар, Атос, 1994.

(Парентеза)

Сада можемо да пружимо и један теоријски модел за формалније посматрање аналогичног односа између *Свете Књиге* (=Цркве) и *световних књига* (=секуларних записа). Тај однос ћемо, наравно, посматрати у оквирима захтева за инкултурацијом Књиге над књигама тојест Јеванђеља. Предложени модел аналогичног корелирања - дат у виду једначине *Књига :: књиге* - заснива се на онтолошким, херменеутичким и психолошким претпоставкама. , Наш модел има облик аналогичне једначине *а:б :: в:г*, где –

§§ а-б обухватају сферу евхаристијског=ликовног и евхаристизованог=оликованог језика у најјачем смислу, дакле, у смислу језика који представља унутарњи моменат култа као литургије којом се човек преображава у обојени Лик; и где –

§§ в-г обухватају сферу изванцрквеног језика у смислу њему одговарајућег литерарног универзума (=book-world). То ће рећи, у смислу језика који може бити евхаристизован=оликован, будући да (како показујемо ниже) са евхаристијским=ликовним језиком има *аналогичке* релације у виду онтолошких, херменеутичких и психолошких тачака додира или посредовања. Према томе, аналогична једначина *а:б :: в:г* даје формални приказ аналогичних референцијалних тачака за посредовање (=“додиривање”) евхаристизоване Књиге/Јеванђеља са језицима књига уколико они могу бити евхаристизовани. Главне референцијалне тачке преко којих долази до могућности посредовања еклисијалног језика (=који “ствара” еклисијалне ипостаси) и изванеклисијалног језика (који “ствара” био-семантичке ипостаси) одредили смо терминима:

(I) *поистовећење* (=§а Нетварна ипостас ↔ тварна ипостас + §в ауторова тварна ипостас ↔ читаочева тварна ипостас); и

(II) *преображење* (=§б обожење као пријем ⇒ нетварних енергија божанског услед литургијског догађаја/доживљаја култа + §г разумевање као пријем ⇒ тварних енергија аутора услед доживљаја креативног читања).

(I) Поистовећење = Перихоретичка (=περιχόρησις) динамичка релација тварних ипостаси људи са нетварним Ипостасима Пресвете Тројице омогућена евхаристијским начином постојања и Бога и човека, – и језика човековог и Језика Божијег

>>> (а) спасење;

(II) Преображење = Еклисијално и евхаристијско сједињење тварних са нетварним Ипостасима обојује тварну ипостас и, следствено, мења енергије душе коју та ипостас носи: пренос искуства поистовећења манифестује се путем сапоседовања енергија Духа Светога, – преобразена ипостас човека сада испољава одуховљен и “матерњи” маријански језик, – отвара се лествица успона уз анагошке могућности језика: поетско, профетско, софијанско, теургијско, богослужбено, есхатолошко и - важније од свега - ликотворно свесаборнолично биће енергија језика: сада језик “ствара” личности јер спаја човека са Богом, - “речи постају дела”: семантичко-идеолошке ипостаси (хоризонтализоване диференцијалношћу језика) постају иконичко-еклисијалне ипостаси (вертикализоване иконолошкошћу језика)

>>> (б) обожење;

(III) Поистовећење = Емпатијска (=Einfühlung) динамичка релација две тварне ипостаси омогућена на основу уметничког дела (аутори – дело/књига – читаоци): читалац на основу аналогичности са својим духовним доживљајем препознаје књигу и њеног аутора као живе духовне “чињенице”; разумевање нечег објективног (=књиге) као *духовног* дешава се на основу сопственог духовног доживљаја; без способности доживљавања не би било ни разумевања; то је онај платоновски захтев да “са аутором пређемо исти пут”, – да се *поистоветимо* са аутором и *доживимо* искуство аутора; “Доживљај и разумевање су одвојени, иако међу њима постоји структурна зависност: тако настаје садржински однос, те оно што код другог разумем могу наћи у себи, а оно што доживљавам у себи могу, уз помоћ разумевања, наћи у другом” (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Leipzig/Berlin, 1914, 316);

>>> (в) доживљај;

(IV) Преображење = Након што смо нешто доживели ми га можемо разумети: “Разумевање претпоставља доживљавање, а доживљавање постаје животно искуство тек тако што га разумевање изводи из ускости субјективности доживљавања у подручје целине и општости” (W. Dilthey, *Op. cit.*, 141); разумевање нас преноси с ону страну индивидуално-субјектног искуства, и то тако што херменеутика универрализује психологију искуства/доживљаја: психолошко-херменеутички напор *преображава* не само увођењем момента разумевања (као специјалне спознаје која нас

обогаћује креативним енергијама аутора), већ и укидањем монолошке позиције субјектне рефлексije у правцу дијалогске интерперсоналности као предуслова вишег реда спознаје и одношења у доживљају креативног читања

>>> (г) разумевање;

Четири елемента изложене аналогичке једначине (а:б :: в:г) чине оквир за могућност једног даљег теоријског постављања и промишљања задатка инкултурације. Наведена четири елемента се, дакле, аналогички односе на следећи начин: *спасење* (§а) се односи према *доживљају* (§в) онако како се *обожење* (§б) односи према *разумевању* (§г). Реч је о могућности да (“аналогички”) корелирамо евхаристијски/култни и секуларни/културални начин постојања кодова језика, – од сâмог Јеванђеља до савремене литературе, па и до мултимедијалне комуникације (реч/глас/слика/тактилност).

Сада можемо из новог угла опет да подсетимо на Григорија из Нисе и Иларија из Поатјеа, а преко Атанасијевог појма *парадигме* (=παράδειγμα) који остављамо као пети елемент од важности на овом месту, пошто нашој аналогичкој једначини даје још већу “еластичност”. Свети Атанасије Александријски парадигму користи као термин којим назначује ону врсту појма који, под упливом божанског откривења, почиње да указује поврх свог створеног садржаја и облика. Такав појам указује према намераваној стварности божанског (=πρός αλλο τι βλέποντα), а да, при томе, не престапа раздаљину (=διάστημα) нити, пак, поништава разлику (=διαφορά) између њих. Уз напред изложене онтолошко-евхаристијске (спасење; преображење) и онтолошко-херменевтичке моменте (доживљај; разумевање), важно је уочити и значај и овог *онтолошко-епистемолошког* или, прецизније, онтолошко-семиолошког момента предоченог Атанасијевом употребом појма “парадигме”. Ови моменти, дакле, условљавају могућност инкултурације Јеванђеља као Цркве-Евхаристије и аналогичко промишљање тог процеса.

Другим речима, како поучава Thomas Torrance, парадигме језика богословља “свој последњи темељ, исправку и ваљаност налазе у односу између Оца и Сина, и *оваплоћеног* Сина и Оца. То је однос који премешћује раздвојеност (=χωρισμός) између Бога и човека, те пружа епистемолошку основу за све богословске појмове..... Управо се у Христу објективна стварност Бога умствено повезује са створеним и физичким облицима мишљења

(и језика, – прим.), – тако да ови потоњи могу да се прилагоде и задобију оријентацију која њима омогућује да наше умове управе на оно што Бог о себи заиста допушта да се зна”.⁸⁸

На овај начин је Атанасије Велики, преко појма “парадигме”, повезао делатност Логоса Божијег са просторним, временским, тварним, и језичким стварностима човековог света у који је Логос ушао (не напустивши свој престо) и *изнутра* преиначио наше појмове како време-простора, тако и језика, па и језичку супстанцу уопште узев. Логос динамички и изнутра мења све аспекте створеног бића. Све области човечијег света, па и оне језика, преко Христа-Логоса изнутра се излажу динамичко-откривењским дејствима Бога Оца кроз Сина у Духу Светоме. То значи да цео свет поприма аспект суштински *отворених крајева*, – па тако и речи, језик и књиге као “лепа слова” (фр. књижевност ~“belles-lettres”) постају онтолошки отворени Богу.



И зар није ту, на изложеном аналогичком разбојишту, место где убудуће треба да интервенише, дела и мисли *теолог*? Штавише, он би требало да пригрли следећи, запањујући, Nietzsche-ов став који исповеда следеће: “*Шта нам је стало до неке књиге која нас не преноси чак преко свих књига*”(!).⁸⁹ Али где? Ка чему? Ко ме? Ову формулу хришћански философи ваља да варирају приликом подухвата инкултурисања догађаја и искуства сусрета са Свеликом Логоса-Христа (тај *сусрет* и јесте култна бит Јеванђеља). Ова формула је могла бити (и бивала је) изговорена и у хришћанском предању, и од велике је помоћи при инкултурацији схваћеној као терапиокритици света књиге који, по правилу, не преноси преко свих књига у сусрет са *Књигом књига* или *Књигом живих*. Надаље, наведена сентенца опомиње да смисао књига не треба тражити у самосврховитом магизму језика, нити оно “божанско” у фаталној “грешивости” писања како хоће, рецимо, Mark C. Taylor.⁹⁰

Смисао књижевности и смисао књига не треба исцрпљивати само у могућностима бесконачног рашивања и деконструисања такозваног “логоцентризма” језика, а у име “полицентризма” других “алогоцентричних” а/логоса који, ипак (као и језик “логоцен-

⁸⁸ Видети: TORRANCE, T. F., *Op. cit.*, 1-21.

тризма”), остају затворени у фундаментални аксиом језикомонизма схваћеног у пројекцији “деконструкције”, - наиме: да “све јесте у језику и све јесте језик”. И полицентризовани а/логоси новог алогоцентричког језика остају фатално затворени у хоризонталности сваког пројекта који из језика брише нетварно-божански Логос и трансценденцију. Језик Апсолута/Бога данас бива (из)брисан од Апосута боголишеног Језика. Тако предвиђају намере једног од гуруа рашиведеног а/логоцентричног и контингентизованог језика, Jacques Derrida-е, “Све се догађа у књизи. Све ће морати да станује у књизи. Књиге такође. Зато књига никада није довршена”, или: “Бити, значи бити у књизи, чак и биће није више она створена природа, коју је средњи век често називао Књигом Божијом”. Дакле, све станује у деридијански схваћеној књизи и језику, - и сâма књига/језик станује у књизи/језику, - али, без Логоса, без Трансценденције, без - Бога (који је, упркос томе,

⁸⁹ Видети: НИЧЕ, Фридрих, *Весела наука*, превод: Милан ТАБАКОВИЋ, Графос, Београд, 1984, 248.

⁹⁰ Mark C. TAYLOR је представник онога што Lawrence SANOONE (cf.: *From Modernism to Postmodernism*, Oxford, 1996) одређује готово немогућим називом “постмодерна а/теологија”. Она повлачи своје корене из такозване теологије “смрти Бога” 60-тих година 20. века. У њеном духу, TAYLOR одбацује сва традиционална, логоцентричка и супстантивна схватања Бога/божанског. Он такође одбацује сваки телеолошки концепт људске историје. Под великим је утицајем DERRIDAе, нарочито његове стратегије критичког читања и деконструкције која, пак, жели да укаже на маргиналну природу искуства и на примат писма над извантекстуалном трансценденцијом. Као што DERRIDA даје примат писању, тако TAYLOR сматра да је религија суштински заснована на Светом Писму, – али не у смислу древних записа, већ у смислу генерисања, читања, и поновног записивања светописамске “речи”. Он сматра, међутим, да је при овом процесу сваки људски суд ограничен, пролазан, неизvestан, – никад у стању да на одговарајући начин захвати оно што жели да изрази и за чиме трага. Према томе, сматра он, свако писање које ово увиђа долази до тога да схвати да је суштина писања “грешивост”. Тај “грешиви” контекст свеколико бивања, па и писања (тај “неизворни извор свега што јесте”), одређује се као једино преостало место за један “божански миље”. Колико је ово удаљено од православног предања и перспективе једног Максима Исповедника, излишно је даље овде развијати. Ипак, само једно питање: “ко ће деконструисати деконструкцију?” Видети: TAYLOR, Mark C., *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984; ДЕРИДА, Жак, *Бела митологија*, “Светови”, Нови Сад, 1990, 70. YANNARAS, Christos, *Orthodoxy and the Death of God*, (Studies supplementary to *Sobornost*), Fellowship of St. Albans and St. Sergius, 1971.

“исти јуче, данас и сутра”). Уосталом, “логоцентризам” и/или “христомонизам” – који се приписују философији и теологији Логоса – бивају превладани инклузивном=“плуралистичком” и есхатологичком=“развојном” пневматологијом која тек и чини пуно откривење о Цркви: инклузивна пневматологија омогућава вишесмисленост и слободу језику и језичкој заједници. Са једне стране, како указује Пападопулос,⁹¹ “теолошки термини који су изразили истину одолевају вековима, иако је тадашњи и данашњи сензибилитет језика неупоредиво различит”; али, са друге стране, “уколико је Црква живот, утолико ће и језик неопходно претрпети измене”. Другим речима, становиште хришћанске теологије уме да одбаци “логоцентричко” наметање једне идеологије о Богу или језику у име живота и слободе језичких токова, али, оно, такође, чува Логосом и Црквом предату истину о најдубљим изворима и сврхама језика, а то су богослужбена ликотворност у Логосу-Цркви).

Најзад, смисао књига, свакако, још мање лежи у њиховој инструментализацији у сврху идеолошких циљева и политичких програма у смислу “социјалистичког реализма” или других поруџбина из домена идеолошког.

Смисао књига и језика отвара се, дакле, кроз укидање (=преображај~“пренос преко”) језика, – што је парадоксално, али је истинито. Јер, то се постиже управо *помоћу* језика и књижевности. Али, помоћу таквог језика којег ће “енергијским знацима” да подржава Бог, и то зато што носи ликотворно искуство о Личности. То је искуство које човека помоћу језика изводи поврх језика у сусрет са Богочовеком: управо тај догађај описују Јеванђеља стварајући, уједно, и јеванђељски језик и јеванђељске=еклисијалне ипостаси. И управо зато епископ Атанасије Тврдошки преображај сваког људског језика мисли из догађаја Библије: “Библија, када користи људски језик - а не може анђелски - ослобађа и искупује и сâм језик”.⁹² А прави теолог и прави књижевник “успева да спаси и искупи термине, појмове које користи, тиме што им даје веродостојан садржај”.

⁹¹ Видети: ПАПАДОПУЛОС, Стилијан, *Op. cit.*; Сф.: КОНЧАРЕВИЋ, Ксенија, *Пролетомена за расправу о нашем богослужбеном језику, Богословље*, 1-2/2000.

⁹² Видети: Епископ АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Op. cit.*, 119, 126.

Не треба подвлачити да се тај садржај манифестује као интегрално искуство-знање о Цркви а тиме – *ipso facto* – и о Личности(ма). Сада можемо казати да истраживање мистерија личности, са једне стране, поставља *границе* и задатке језика књижевности али, са друге стране, неочекивано, управо тиме проширује језик књижевности у Цркву као апсолутно откривење о Личности. Такав језик је могућ и, штавише, књижевни показатељи таквих записа постоје. Позваћемо *Bela Hamvas*-а који саопштава да се “непоновљивост Личности (њена сакрална ненадокнадивост) налази у роману почев од Сервантеса. Сервантес је Бемеов савременик. Клица наше историје спасења није у историји, него у Стерну, Дикенсу, Достојевском, Прусту, Џојсу. У доба слободе роман ће упити историјску науку”.⁹³

Достојевски је, у нашем контексту, изванредна парадигма теолошке инкултурације Јеванђеља у домен књига. Он је знао да тварни језик нема еквиваленцију са (ипостасном) Истином, па је зато и могао да одоли прелести “глосомонизма”, – хазарској идолатрији језика. Он језику није прилазио ни као естетском искуству стила, ни као самосврховитом извору магијске моћи. Он је своје књиге, нарочито *Карамазове*, писао по начелу књиге-житија, а не књиге-би(бли)ографије или књиге-деконструкције. Бивајући у догађају Цркве, његова је реч бивала одраз дубоких онтолошких искустава личносног и слободног начина постојања у заједници са Богом. Његова реч путовала је од Живота ка језику, и није хтела, нити могла, да у језику као језику тражи “живот”. Управо зато његов језик оживљава оне који су у додиру са њиме: то је пример освештаног језика. То је пројава речи која је оваплотила Христа у Духу Светоме захваљујући томе што је Достојевски “ходио истим путем са Логосом”. Он је, као *ἱερογραμματεὺς*, слушао и разумевао Платона, апостола Павла, Максима Исповедника. Захваљујући том подвигу Јеванђеље је постало (и) његово, а његов језик постао је јеванђељски: синергијски, ликотворан, мистичан.⁹⁴

Владимир Кантор, коментаришући гледиште свога јунака, филозофа, у роману *Тврђава*, каже: “људи у Русији у сваком тренутку су приправни на катастрофу, и због тога морају бити свесни нашег духовног богатства, наше Библије, то ће рећи, класичне руске књижевности, која је “наша једина нада да нећемо

⁹³ Видети: ХАМВАШ, Бела, *Табула смарагина*, превод: Сава БАБИЋ, “Еос”, ИП Београд/Зрењанин, 1996, 82.

подивљати. Ту ће сигурно постојати велики и мали канон.....”. Област њеног деловања је духовно сабирање људи, покушај да докучи њихове тајне, да разуме загонетку њихових судбина. А захваљујући књизи, човек постаје *слободна личност*, независна од утицаја масовних медија и масовних покрета”.⁹⁵

Према томе, иако Истина не може стати у језик (ни квалитативно јер је нетварна, ни квантитативно јер је бесконачна), језик ипак може бити *принесен* Истини анафорички; Ову анафору (=узнос) језика истини ствараоци треба да врше по узору на сâмога Исуса Христа који је по превасходству Глосифорос односно Језико(уз)носиатељ и Библиофоро односно Књиго(уз)носиатељ. Јер, Господ Исус Христос своје небеском Оцу (уз)носи обожену, “онетварену” и *проширену* твар: како људску природу, тако и људски језик. “Гле, све ново творим!”, вели Спаситељ. Ова размишљања можемо да ослонимо и на налазе Thomas Torrance-a, “.....ако људски облици мишљења и говора треба да успеју да трансцендентно (=transcendental reference) на оно што је уистину изнад њих, онда то мора да им се омогући од стране сâмог Бога. Из тог разлога (богословски) појмови, који имају оријентацију према ономе што је изнад њих, - то кроз долазак Логоса Б и кроз

⁹⁴ Разуме се да овде нисмо испустили из вида чињеницу да је ДОСТОЈЕВСКИ-јева књижевност била итекако “ангажована”, – сва насићена социјалним, политичким и чак геополитичким питањима. Ипак, најдубље основе ДОСТОЈЕВСКИ-јеве мисли, како је већ спознао NIETZSCHE, додирују личност и мистерију њене судбе одређене, у крајњој линији, прихватањем или порицањем Божанског присуства у свету историјских збивања. Наравно да “уметност (=књижевност) за њега није била самоциљ, него средство за објашњавање савремених и будућих закона у Русији и у свету”, како сматра Арон ШТЕЈНБЕРГ. Али, управо исти истраживач такође потврђује да је језгра стремова ДОСТОЈЕВСКОГ управо, – човек, личност и слобода, и то у најдубљем онтолошком смислу: “уметност Достојевског служи циљевима сазнања; али сазнање којем служи та уметност није упућено на физички или душевни, него на духовни и метафизички свет, – она има у виду последње циљеве сазнања, – њен предмет је слобода и одрицање слободе”. Видети: ШТЕЈНБЕРГ, Арон, *Систем слободе Ф. М. Достојевског*, превод: Радмила МЕЧАНИН, Логос, Београд, 1996, 21, 25.

⁹⁵ Видети: КАНТОР, Владимир, *Украдени ваздух*, превод: Јелена КОНЧАРЕВИЋ (cf.: Литературная газета, 15. 07. 1998; на немачком у *Sinn und Form: Beitrage zur Literatur*, Hgg. von der Akademie der Kunste, 51. Jahr /1999/ 3 Heft. “Aufbau-Verlag”, Berlin, 1999, 515-520 /Превод на немачки: Helga GUTSCHE/).

приопштавање томе логосу, бивају понети у виши хоризонт разумевања где (.....) они учествују у новој димензији коју, сами за себе, не поседују”.⁹⁶ Управо из ових разлога и богослови и књижевници,⁹⁷ својим животима у Христу-Логосу, као “мали логоси Божији по благодати”, такође могу да са-стварају и са-узносе језик. Другим речима, приопштавајући себе Панглосо-анафору - Христу, и они постају микроанаглософори и микроана-библиофори по благодати, - по мери уподобљења Јеванђе-љу=Христу=Цркви.

То је парадигма инкултурације *Књиге* у све остале “књиге” и у све будуће књиге. Или, тачније речено, то је парадигма *иневангелизације* свих осталих и будућих књига и језика: инкултурација хришћанства у секуларни домен језика и није ништа друго него иневангелисање таквог домена језика његовим приопштавањем Христу-Логосу, - Панглосоанафору. Није реч само о “реорганизовању” језика него, важније, по среди је пренос језика помоћу божанског у божанско. Инкултурација хришћанства у секуларне језике, отуда, може да се посматра не само као њихова иневангелизација, већ и као њихово тролично крштење, - у име Оца, Сина Логоса и Духа Светога. Сваки веродостојни језик зато носи печат енергије обреда и култа и *visa versa*. Уколико, пак, не успемо у овако дефинисаним задацима, остаћемо у суб-еклисијалном добу “историје” где влада незапамћена *побуна* књига против њиховог створитеља, – човека. То је побуна кроз бесмисао тржишно инструментализоване књиге која је, како каже Jose Ortega у *Gaset*, “*лажна* књига која доноси профит захваљујући спољашњој сличности са правом књигом”.⁹⁸ То је данашња ситуација због које је Ernst Jünger цинично и једнако забринuto рекао: “Штета што смо овај ниво културе у нашој историји

⁹⁶ Видети: THORRANCE, Thomas, *Op. cit.*

⁹⁷ Подсећамо се овде и снажних колико и чедних речи Thomas CARLYLEа изречених у похвалу књижевника као *херојског* типа који књигу носи као крст и крст као књигу: “.....књижевници су постојано, трајно свештенство, из доба у доб, учећи све људе: да један Бог још постоји у њиховом животу; да свака ‘појава’, све што видимо на свету, јесте само као одело за ‘божанску идеју света’, ‘оно што лежи у основи појава’! У правом књижевнику тако увек има неке светиње.....он је светлост света, свештеник света, – водећи га као какав ватрени стуб, у своме мрачном хаџилуку кроз пустињу времена.....”. Видети: КАРЛАЈЛ, Томас, *О херојима*, превод: Божа КНЕЖЕВИЋ, Хитрост, Београд, 1988, 153.

достигли без неопходног броја аналфабета”. Наравно, овде по среди није Jünger-ова жеља да се инсталира свет неписмености. Пре је по среди његова критика оних пандемички присутних маса које, супротно Платоновим упозорењима, превише читају, мало преиспитују, и још мање размишљају. Књиге су зато и постале, гасетовски речено, “конфликтни феномен”.⁹⁹

Њих је превише, и читалаца је превише: са обе стране (и са стране мас/к/е књига, и са стране мас/к/е људске), веродостојном човеку, језику и књизи прете суфицити. Књига је, дакле, “превише”. И биће их све више, - како у смислу нових кибернетско-дигиталних димензија метаморфоза језика, тако и у смислу драматичног умањења оних који праве разлику измеђи живе=ипостасне и мртве=деипостасиране речи: између иконе и маске.

⁹⁸ ОРТЕГА и ГАСЕТ, *Op. cit.*

⁹⁹ ORTEGA у GASET припада оним мислиоцима који су били изузетно забринути обрнуто пропорционалним односом између увећања броја књига и њиховог аутентичног разумевања. Он је сматрао да се књига, као културални феномен, појављује тек у ренесанси (У антици она је још увек нешто “чудесно”, а у средњем веку књига и није књига него *locus sanctus*: присуство сакралног, – теофанија списа као речи Божије). Тек се у време ренесансе у књизи као књизи траже одговори, сви одговори, које човек више не жели да тражи у Светом Писму. Књига испуњена људском имагинацијом без Бога постаје замена за Откривење и бива темељ модерног света (“демократије могу опстати само ако се масе масовно култивизују” – “начитају”). Како каже GASET, у 19. веку књига постаје ствар државног интереса (= *regione di statto*), – рађа се институција библиотекар и тржиште књига, са свим траумама које овај хипертрофирани Гуливер/Гутенберг носи и доноси модернима. Ипак, GASET-ова књига осветљена је једним малим плусем у правцу наде у мисије књижевника и библиотекара, дакле, наде и у цивилизацију апстрактне нефигуративне пластике писаног знака. Он победу условљава освајањем словâ од стране личности која разумева и доживљава те селективно, самосвесно и ликотворно дела кроз написано/књиге. Bela HAMVAS, међутим, у спису *Scientia sacra*, децидирано тврди да већ сама појава књига, као таква, представља велики пад у односу на епоху Традиције у којој је царевало Откривење, непосредност знања и усменост предања. Епоха књиге је испреплетана са сфером историје и, према HAMVASу, представља чак: “прву монументалну реализацију *мантра-југе*, односно књиге (Julius EVOLA би рекао: кали-југе, – “каљуге”! cf.: *Rivolta contro il mondo moderno*, 1934, – прим.). Раздобље тантра је оно позно време када традиција више не живи у личном односу учитељ-ученик, него.....је знање, често неадекватно, положено у писани облик како би се она очувала. Друга опасност је много погубнија. Учитељу се приближавао само онај у којем је одиста постојала

Способност *разликовања* личног од безличног језика зато и јесте уметност теолога и, самим тиме, залог једне теологије културе¹⁰⁰ књижевности и теологије културе језика. И још важније, свеуклисијални развој таквих способности представља залог сакрализације (=освештања) домена културе уопште узев. То је способност да укњижимо Лик и оликотворимо књиге, - да књиге (читањем, писањем, приповедањем) принесемо Лику, - првенствено Лику Божијем; да одвојимо битно од небитног; да у мноштву феномена (нео)паганске културе покажемо на јединство и јединитост етоса хришћанског остваривања Смисла, а без потирања саборне/плуралне и динамичке/креативне стране културе. Све побројане способности и делатности помажу нам да теолога (=хришћанског философа) сагледамо и као *библиотекара културе sui generis*.

жеђ за знањем, а учитељ је знао коме шта рећи. Књига се, сада, отвара и пред радозналцем и пред ветропиром. Тантра је једна од фаза тамног раздобља”. Једна од фаза тантра-југе било је време рукописа, – у садашњој фази нема више ни тих последњих остатака ове врсте опредмећења ипостасног комуницирања. “Последњи моменат раздобља тантре јесте секуларизација књиге: духовност књиге ће се разрешити у времену и распршити у софистичкој безбитности”. По реченоме, излази да је епоха књиге доба ларвалне, хибернирајуће, криогене фазе златног доба Традиције. А зашто? Опет рецимо, – првенствено због ликвидације ипостасно-сакралног начина постојања светлости=мисли=речи=дела Не треба подсећати колико је НАМVAS овде близу хеленској епоси конкретне фигуративне пластике тела, гласа и беседе – сакралног говора Обзнане. То је у блиском дослуху са ПЛАТОНОВИМ *Phaedrus-ом* где се писани записи и изум алфабета (који доноси *египатски* бог TOT; 275 ad et seq.) одређују тек као “*трава против заборава*”, – уколико их не преутемељује и не прати међулично и непосредно духовно искуство и духовно разумевање. Међутим, ове туробне валере разведрава већ сам НАМVAS у поменутом одломку из списка *Табула смарагина*, а и самим својим *писањем*. Такође, постоји читав фронт мислилаца који не сумњају у мисију књига, књижевника и библиотекара: Владимир КАНТОР, на пример, сматра да је совјетска официјелна књижевност доживела крах управо због књига, – али књига из епохе класичне руске књижевности: “доживела је пропаст.....захваљујући томе што је сачуван један критеријум, – *руска класика* прошлог столећа, која је – без обзира на различите интерпретације – задржала своје ослобађајуће деловање, и у нашој свести, као какав велики брод, чврсто укотвила појмове, као што су: добро и зло, грех, покајање, судбина и Бог”. Александар СОЛЖЕЊИЦИН такође следи овај борбени оптимизам. У делу *Русија под лавином*, писац *Првог круга* и *Црвеног точка*, путује по постгулаговској Русији, данас, и казује, “опчињен трудољубљем библиотекара”: “Неко ко је, током свог

Ј. L. Borges је Библију доживео као књигу-лабиринт у којој се крећемо кроз бесконачна тумачења фатално лишени излаза (=консензуса; истине; поимања). Ипак, сматрамо да је то индикација једног, макар и генијалног, неверја у књижевно-теоријском виду. Библија је лабиринт и непроход једино у случају да нема некога да нас кроз њу води и спроводи. Искуство-заједница са Пресветом Тројицом, која се историјски реализује у виду искуства заједнице са Црквом, учи нас, ипак, другачије. Прво, Библија (= рl. Света Писма) јесте исказ Цркве која, по превасходству, постоји као профетска, освештавајућа и евхаристијска заједница Триличносног Бога и људи. Друго, Библија је у служби Цркве као сакрални запис о догађају успостављања спасотворне и смислотворне заједнице Бога и људи. Другим речима, Црква је темељнија и изворнија стварност од Библије: изван Цркве Свето Писмо вене или буја у бултмановској “демитологизацији” или борхесовској “митологизацији”. Тек унутар Цркве, дакле унутар Бога Живога, Библија (п)остаје оно што ће увек и бити: сигуран и јединствени пут спасења (=метод; μέθοδος), са ону страну прелести херменеутичког лабиринтизма. А тај јединствени Смисао Библије, то - да кажемо - онтолошко-семантичко оријентисање у њој, бива могуће јер Библија има Цркву као своје извориште.

Штавише, пошто је, према речима преподобног Софронија из Есекса, Дух Свети “најдубља и најсвеобухватнија основа Цркве”, увиђамо да, утолико, Библија има свога Библиотекара. Управо Духа Светог, - Њега Суштог. То је Дух Свети Никејско-Цариградског *Символа* који је “говорио кроз пророке” и свете мужеве надањивао, па је Свето Писмо зато надањнуто (=inspiratio) и

живота, видео како је врховна сила испољила своју правду и снагу, сме веровати да су Руси, проведени под точком цело столеће, сачували наду.....Откуд им снага – и то свуда, по целој Русији! – да истрајавају лишени свега у општем расулу? Не, Руски народ је још како жив, нису успели да га дотуку”. Видети: Н. О. у GASET, *Op. cit.*; ХАМБАШ, Бела, *Хришћанство (Scientia sacra II)*, превод: Сава БАБИЋ, Дерета, Београд, 1996, 149-150; КАНТОР, *Op. cit.*; СОЛЖЕЊИЦИН, Александар, *Русија у проваљју*, превод: Љубинка МИЧИЋ, “Призма”, Paideia, Београд, 1999 (в.: ДАНОЈЛИЋ, Милован, *Повратак А. И. Солжењџина*, “Политика”, 14. 01. 1998).

¹⁰⁰ Прегршти сјајних увида на тему инкултурације и теологије културе налазе се у студији *Култура и вера* Павла ЕВДОКИМОВА, у: “Луда љубав Божија”, превод: Јелисавета ВУЈКОВИЋ/Хиландарски монаси, “Хиландарски путокази”, Атос, 1993, 77-93.

богомвођено јер црквомрођено. Како кажео блажени Августин, оно је “небеско писмо”, “Божији рукопис” (=chirographum Dei), ми=Црква смо “пера брзописног књижевника” (Давид; Јован Златоуст).

Богослови ће убудуће имати задатак да сходно уподобљењу Духу Светоме постану *духовни библиотекар*. Они ће селекцију књига вршити управо тако што ће се старати да се у световима књига (а и свим осталим логосним формама записивања) раздаје колико и остварује реч о Христу и његовом Лику. (Нео)паганска култура савремености може да се посматра као једна “библиотека” у стању хаоса у који је могуће унети организујуће енергије Смысла. Теолозима, у томе послу, у сусрет излази пример дејствовања Духа Светога, за којим треба увек да следују. Дух Свети даје узор за начин приступа култури-као-библиотеци: Наиме, управо се Он унутар Библије понаша као Библиотекар *par excellence*: Он са-ствара, сабира и уједињује богонадахнуте књиге (=pl. τα βιβλία) у једну јединствену бесконачно(сти) отворену и на Лик указујућу *Књигу над књигама* (=singul. ἡ Βίβλος). Утешитељ је, дакле, Прабиблиотекар.

Духовни библиотекар нису они који духом Достојевскијевог Великог Инквизитора¹⁰¹ изољују језик јетким пламеном ломаче, нити, пак, користе (данас већ дигитализован/е) Index librorum prohibitorum.¹⁰² Они селекцију књига врше посебним дејствима¹⁰³ која се манифестују и посебном врстом стваралаштва: они стварају писмено сведочанство искуства и свести о Лику. Али, они такође поучавају и вештини препознавања оних врста писмености у којима живи свест о ипостасном и/или култно-евхаристијском начину постојања света живота. У оба случаја теолози су уметници и ствараоци: *библиофили* у најјачем смислу речи, јер Свелик уведе у књиге и књиге приводе Свелику Божијем.

Они на вишеструк начин стварају (“одабирају”; “каталогизују”) софијанску радост ликотворног писма. Они то умеју јер оваплоћују оликотворене енергије Божанске Премудрости (=Σοφία). И још, сходно томе, они премудрост вертикалних путева језика и другде препознају: “.....она књижевност коју називамо правом, по својој суштини, јесте наставак писања ове Књиге за сва времена (=Библије), тојест, свака права¹⁰⁴ књига је сакрална”,¹⁰⁵ казује тим поводом и Кантор, сећајући се Novalis-овог прогласа у којем је тврдио да “ако је дух свет, онда је свака права књига Свето Писмо!”.¹⁰⁶ Теолог и религијски философ, у својству духовних библиотекара, управо помоћу оваквих спознаја прилазе

цивилизацији књиге, односно библиотеци света или - ослушкујући тенденције будућности - свету као “свекњизи” (=J. Derrida): борећи се да изврше примарни чин библиотекара. А примарни чин библиотекара јесте да књигу стави на њено место (!). Не треба више наглашавати да би то место (= “ἐπὶ τὸ αὐτό”) могло и требало, на првом месту, да се посматра *sub specie ecclesiam et sub specie Christi*.

[9] Откључак

У оквирима инкултурацијских аспеката мисије православне Цркве у свету III миленијума, када је свет књига у питању, прворазредни

¹⁰¹ Од студија релевантних руских религијских философа који су се посветили изучавању Легенде о Великом Инквизитору, треба препоручити рад Николаја БЕРЋАЈЕВА, *Дух Достојевског* (Београд, 1981), и продорно дело Василија РОЗАНОВА, *Легенда о Великом Инквизитору*, превод: Петар ВУЛИЧИЋ, “Хоризонти”, Графос, Београд, 1982. Данас би Велики Инквизитор забранио ликотворним књигама да обзнајују страшни дар слободе: он би такве књиге саслушао а затим би издао наредбу да престану да васкрсавају искуства о божанским основама личности и љубави, а за узврат (под претњом спаљивања), он би им подарио “хлебове” у виду моћи да забаве масе и освоје царства жанровско-читалачких листа “популарности”.

¹⁰² Покушај да се непожељне књиге уклоне изолацијом, деликатној али неумољивој иронији излаже Umberto ESSO у роману *Име руже*. У једном манастиру латинског средњовековног Запада налази се огледалима сакривено одељење библиотеке у којем су депоноване забрањене књиге. Међу њима је и књига о смеху, која је приписана АРИСТОТЕЛУ. Странице књиге су импрегниране отровом, па свако ко се одважи на читање те књиге – и самим тим на преступ “схоластичке” дисциплине у правцу *смеха* – бива усмрћен дејством отрова. На крају, услед разних заплета, цео манастир гори претварајући се у ломачу у којој сагорева и такав покушај да се уклоне непожељне књиге, па и књига о смеху. На тај начин ESSO је сагорео и сваки сличан инквизиторско-цензорски покушај борбе са неистомишљеничком књигом. Кроз иронијски обрт ломача је спалила ломачу, али не и књиге слободе, јер, како рече Михаил Афанасјевич БУЛГАКОВ, “рукописи не горе” (в.: *Мајстор и Маргарита*, Book-Marso, Београд, 2000.).

¹⁰³ О библиотекарима који служе противној духовној сили, и злоупотребљавају своју моћ имагинације, бришући истину у име лажне слике стварности, пише Светислав БАСАРА у другом делу свога романа *Фама о бициклистима* (*У потрази за Светим Граалом*).

значај поприма управо њена *теологија* која је, код светих отаца, увек схватана као служење Цркви, али, и као *служење Цркве свету* (=διακονία), а у томе свету су данас и миријаде књига које, пак, теже да собом и “замене” свет. Оно чему православна теологија треба посебно да тежи, у оквиру својега призива да служи, по речима Стилијана Пападопулоса, јесте “*језичко излагање и објашњавање искуства енергија Светотројичног Бога*”.¹⁰⁷

Ова студија је указала на неке начине помоћу којих се такво искуство-заједница са Светотројичном Истином може употребити за тумачење и разумевање како повести књиге као културалног феномена, тако и онтологије књиге и језика. Један од резултата наших напора у овој студији био би, отуда, пружање увида у могућности и начине на које теологија Цркве може да развија наше односе са светом књига и језика доводећи књигу и језик до своје сакралне и култне, дакле, до своје веродостојне бити. Тај резултат даје парадигматску меру нашим инкултурацијским интервенцијама у свет(у) културе књига и језика. Ми тај задатак теологије културе одређујемо и као упућивање еклисијалне помоћи свету “књига-у-конфлику” како би тај свет “који сав у језику лежи” са нама прелазило пут *од језика до Личности*. Теологија (културе) своје деловање у боголишеном и боготражећем језику и књизи може подузети са надом на успех ако и сама демаскира свој језик и методе који, не ретко, умеју да закажу пред хипермодерним феноменима света културе. Штавише, те феномене не треба само да разумемо, већ и да састрадално преобразимо. А то можемо, како смо више пута нагласили, ако и ми, са стране човечанског, наш језик отворимо према бесконачним могућностима Бога датим кроз

¹⁰⁴ Са тиме је сасвим сагласно и следеће одређење књижевности, које је изложио један од великих чувара Традиције, напред поменути CARLYLE: “Литература, уколико је права литература, јесте ‘апокалипсис природе’, откривење ‘отворене тајне’. Видети” КАРЛАЈЛ, Томас, *Op. cit.*, 158.

¹⁰⁵ Светом ФРАНЧЕСКУ из АСИЗИЈА “.....сваки исписани лист озбиљно је изгледао светим, – на основу тога што може да се сложи Христово име од слова наведених на њему”, подсећа АВЕРИНЦЕВ (*Op. cit.*, 230, n. 114) на увид који је дао ГЕРЉЕ, В., у: *Франциск, апостол, нишети и любви*, Москва, 1908, 299-300.

¹⁰⁶ Видети: КАНТОР, Владимир, *Op. cit.*

¹⁰⁷ ПАПАДОПУЛОС, Стилијан, *Op. cit.*, 90.

ипостасна искуства нетварних комуникација којима и Бог отвара наш језик са стране божанског.

То су најважнији предуслови да веродостојно наступимо према онима који су “напољу”, како казује Јеванђеље. Напољу је и језик и свет књиге, - и то боголишене књиге која (будући изван Евхаристије) не може и никада неће моћи да преведе спољњег човека унутарњем, нити језик да преведе од семантичке маске до логосне Личности: до бесмртне Личности која и јесте Логос: жива Реч и Реч живих из *Књиге Живих*. Управо због тога хришћанство не сме да остане тек језик, тек спољашња “божанствена прича” (=нарација) и наша је обавеза да теологијом као видом еклисијалног богослужења умањимо, по мери благодати, број оних који (о)стају пред Јеванђељем као пред “текстом” или неким “Sprachgesehen”, и који (како и сâмо Јеванђеље опомиње!) “гледајући не виде, слушајући не чују и срцем не разумеју”.

Овакви напори, у још широј перспективи гледано, треба да проистичу из теологије која хоће да оживљава догмате кроз пристанак да поднесе удар стварности. Када је наша тема по среди, тај удар се подноси врлином спремности на христофорност и глосонафорност: са-носећи нашега Спаситеља Христа и са-распињући себе кроз Крст дијалога о језику и у језику, ми можемо нашем теолошком језику дати преко потребну аутентичност. Тиме бисмо учинили да догмати проговоре “на нашем језику”, - обраћајући се искуству човекове муке и човековог света (макар тај свет данас изгледао чудовишно преквалификован халуцинацијама виртуелне инжињерије кибер-нетафизичког света /cyber-netaphysical world/, како показује истраживачки филм *Synthetic Pleasures*, редитељке Iara Lee-e, 1996).

Дакле, једино тим путем, кроз живе догмате, Бог може да саопштава искуства Божијег света човеку: тек тако омогућавамо Богу да покаже алтернативу. Генијални “заточеник слободе” Николај Берђајев је указао на чињеницу да је таква алтернатива Бога уједно и алтернатива човека, - Богочовечанска алтернатива. “Декларација воље Божије јесте уједно и декларација права човека”, казује Николај из Кламара профетски.¹⁰⁸ У следећем миленијуму тако схваћена права човека треба да постану и права на сведимензионално откривање божанског у људском, - то су, најзад, права на обожење (=θεωσις), - највиша *права на светост*,¹⁰⁹ па и светост књиге и језика. А све ово, опет, изискује подвиг пребивања у софијанском срцу Цркве, - у Евхаристији где догмати постају догађај а догађај добија догматски облик. Другим речима,

Евхаристија јесте теологија, а теологија јесте Евхаристија: Православље ће се зато у III миленијуму, на васељенском нивоу, борити за *све* могућности изражавања интегралног јединства Теологије и Евхаристије као две стране једног огледала кроз које ће, као кроз срце и Лице, проћи Бог у сусрет човеку, и језик у сусрет Богу, – то је пут наш од Језика до Личности: несливајуће и нераздељујуће сједињавање Језика и Личности у еклисијалном сабору свих и свега, – из славе у славу једног тако жуђеног *Lingua Triumphans*. Верујемо да је то био пут и Деспотовог *Слова Љубве*; верујемо да је то био и пут од *Књиге до Личности*.

Благодарим вам од свег срца на части овој и пажњи.

Резиме

Ова студија представља анализу односа између еклисијалног и изванеклисијалног статуса језика и културе књиге уопште узев. Овај рад се такође може одредити као покушај сажетог теолошког тумачења историје културе књиге. Основни мотив који покреће разраду студије јесте покушај да се одреде теолошке могућности размишљања о инкултурацији Јеванђеља (=Књиге над књигама) у масовну културу секуларних књига. Студија има два главна дела: (а) први део истражује *еклисијално* биће језика, и показује да је црквена природа језика у духовном смислу “надјезичка”. У том смилу језик служи томе да укаже према надјезичкој стварности у којој се одвија евхаристијско спасење (=communio) тојест

¹⁰⁸ Видети: БЕРЋАЈЕВ, Николај, *Op. cit.*, 208.

¹⁰⁹ Једну веома обасјавалу критику натуралистичког покушаја утемељења појма “људских права”, и то са становишта православне теологије и философије, излаже Владан ПЕРИШИЋ. “Јасно је да се не може рећи: ‘Она [тј. права човека] су његова ‘по природи’, пошто је он личност’, зато што *бити личност значи бити слободан од природе*. Стога је човеково право да постане бог право личности, а не право његове природе. Човек је позван да постане бог не зато што му је природа таква каква је [...]. човек је *управо својом природом* бесконачно удаљен/различит од Бога], него зато што његова природа, одсликавајући божанску, *постоји на начин личности*. Пошто је однос између човека и Бога слободан однос између личности [не индивидуа], човек не може захтевати ово даровано му право на обожење. Он не може приморати благодат да се излије на њега, али је зато може приволети.....”. Видети: *Личност и природа*, cf.: “Раскршћа”, библиотека: “На трагу”, Плато, Београд, 1996, 103.

заједницење личности (=communion); (б) други део истражује начине помоћу којих се изванцрквеној култури књига може приступити са задатком да се таква секуларна култура преображава помоћу хришћанског еклисијалног искуства. Улога хришћанске теологије и философије биће, зато, увођење еклисијалног искуства и знања о језику и књизи у културу света секуларне књиге и језика. Са једне стране, искуство-заједница са еклисијалном ипостасном Истином раскрива ограничења језика узетог по себи и, са друге стране, то искуство показује врхунску духовну сврху понођену свеколиком језику и литератури, а то је – да омогући појаву личности у заједници са Другим и другима. То ће рећи, (еклисијална) сврха језика јесте да поспеши отварање хоризонта за спасоносно сједињење са Богом и са другим личностима у Цркви. Следујући томе телосу, и светови културе књиге треба да покушају да своје кретање осмишљавају на путу од језика до Личности: изградњом језичких искустава о сакралним и теургијским димензијама Личности.

Summary

Bogdan M. Lubardic

CHURCH, INCULTURATION, AND THE BOOK-WORLD, - FROM LANGUAGE TO PERSONHOOD

This study represents an in-depth analysis of the relationship between the ecclesial and secular status of language and the book-universe in general. It can also be portrayed as a condensed theological interpretation of the history of book-culture. The basic motive is given by the attempt to understand the possibilities for inculturating the Gospel ("Book of books") into the mass-culture of secular books, - as it opens before us in view of the perspectives of the Third millennium. The study has two parts: (a) the first part investigates the *ecclesial* being of language and shows that the ecclesial essence of language is finally "metalingual" in the sense that it leads to a spiritual affirmation of the *person* (=hypostasis): language cannot encapsulate absolute Truth and,

furthermore, it serves to indicate towards a metalingual reality of eucharistic salvation (=communio) and eucharistic personhood (=communion); (b) the second part investigates the ways in which the secular extraecclesial culture of the book-universe can be approached and transformed from the viewpoint of Christian ecclesial personalism. In this sense, the role of theology and Christian philosophy is to introduce the ecclesial experience of language into the culture of the book-world. On the one hand, this experience-communion with ecclesial hypostatic Truth exposes the limitations of language in itself and, on the other, it shows the ultimate spiritual purpose of all language and literature, - namely, to enable the appearance of the person in union with the Other and with others: the union with other persons and with God. Thus, the book-world should traverse the path from language to personhood.