

Звездана Остојић,

студент мастер студија

Религија у друштву, култури и европским интеграцијама

Универзитет у Београду

zvezdana.anastasija@gmail.com

Прилози за хришћанску антропологију – владика Николај Велимировић –

„Ваистину, није оно човек, што се може сместити у један гроб,
но оно што се не може сместити ни у васиону.“

(Велимировић 1976/IV, 504)

Као производ намере да се кроз дело владике Николаја упознамо са православном мишљу о човеку, овај рад је само мали корак у готово непознатој области, те стога аутор нема намеру да износи коначне закључке. Основне карактеристике мисли владике Николаја о човеку јесу те да се она тиче саме суштине људског бића и да инсистира на целовитом приступу у посматрању човека, без дељења на различите сфере његових интересовања. Суштинска посебност православног виђења човека у односу на друге погледе на свет и човека јесте у томе што оно увек полази од тога какав би човек могао бити, посматра га у односу на неслућене могућности његовог раста.

Ваистину, када се данас осврнемо иза себе као представници друштвених и хуманистичких наука и као прегаоци на том пољу, можемо се запитати да ли смо макар приближно представили човека онаквим каквим га представља хришћанска антропологија, да ли смо поставили човека на његово место, доделили му достојанство које му припада, или бисмо, када бисмо сабрали све научне радове и књиге овога света, добили једно, на комаде исцепкано, па поновно спајано биће,

Кључне речи:

Николај
Велимировић,
хришћанска
антропологија,
човек, целовити
приступ

које више не личи на себе и коме је гроб крајњи домет, па чак и мало превелик за њега... Својеврсни Франкенштајнов изданак! Колико пута смо покушали да „усмртимо“ човека разним научним теоријама, ниподаштавајући његову потребу да верује, његову тежњу да завири из граница познатог му света, карактеришући је као одлику примитивног ума, или пренебрегавајући чињеницу да неки облици људског понашања, иако не спадају у религијско понашање, итекако сведоче о човековој религиозности. У том смислу, успостављање равнотеже између научног и религијског промишљања стварности јавља се као неопходност или, како сугерише А. Павићевић, као плод залагања за принцип *целовитог приступа антрополошком материјалу* (Павићевић 2009).¹

Пре него што се позабавимо темом наведеном у наслову овога текста, потребно је да установимо какво је место и улога религије у животу човека. У образлагању места и улоге религије у људској култури послужимо се резултатима које је изнео етнолог и антрополог Душан Бандић у свом раду „Комуникацијски концепт религије“, у коме религију и науку третира као својеврсне језике (Bandić 1990).

Од када је света и века, религија, тј. одређени религијски системи, чине важан сегмент људске културе. Научна истраживања објашњавају овакав статус религије њеном сврсисходношћу, функционалношћу. По Ериху Фрому, религија задовољава универзалну људску потребу да унесе логички ред у хаотичну стварност која га окружује, што му омогућава лакшу оријентацију у животу и свету (Фром 1989, 53–54). Међутим, Душан Бандић констатује да се исто може рећи и за друге сегменте културе – науку, филозофију, идеологију, уметност, тј. за културу уопште. Оно, пак, што чини њену специфичност јесте то да задовољава потребу за изградњом визије онога дела света који је због ограничености људског ума и знања недоступан нашој спознаји. Религија нам омогућава да изградимо целовит поглед на свет. Тако, док језик науке, утемељен на објективним сазнањима, задовољава човекову потребу за објективном сликом стварности и односи се на подручје доступно нашој спознаји, дотле језик религије задовољава човекову потребу за целовитошћу. И даље говорећи о њиховом међусобном односу, Бандић објашњава да су оба језика, као производ културе, комплементарна и да заједно чине основ за читав систем културних језика (Bandić 1990, 28). Надопуњујући се тако што функције једнога почињу тамо да где престају функције другог, границе међу сферама које наука и религија покривају померају се онако како расте људско знање. Иако језик науке, ширењем људског знања, све више осваја сферу коју покрива језик религије, Душан Бандић, служећи се метафором Ериха Фрома, закључује да

¹ У наведеном раду А. Павићевић износи запажање да (не)религиозност антрополога „условљава избор корпуса информација и елемената који ће се сматрати релевантним за научну анализу“, те се стога ова ауторка опредељује да „о питањима вере, религије и друштвене улоге Цркве говори управо са становишта религиозног етнолога/антрополога и да тако, без претензија на коначне закључке, понуди једно, за савремену етнологију/антропологију у Србији, алтернативно посматрање наведених проблема“.

је неприхватљива претпоставка да ће доћи дан када ће целокупна стварност бити доступна људском уму, зато што ће – догод буде човека и света – увек постојати човекова тежања да открије шта је *иза хоризонта* (Bandić 1990, 29). Другим речима, одумирање религије би било исто што и одумирање самог човека. Наизглед парадоксално, али до оваквих открића су научници из области природних наука дошли много пре него они из области друштвених наука. О томе нас веома исцрпно извештава католички теолог Ханс Кунг у свом делу „Постоји ли Бог?“ Наиме, Макс Борн је у Хајзенберговим открићима видео нешто што се тицало не само природне науке него и тумачења стварности уопште, а то је неспособност појмова да обухвате целину, те нужност допуњавања два аспекта, што је Нилс Бор назвао „комплементарношћу“. Једном речју, „што су физичари више продирали у материју, то је она била мање зорна, то је језик био недовољнији. И што су се више пробијали до граница свемира, то је више и ту све било непредочиво и изрециво само још с помоћу апстрактних формула“ (Kung 1987, 579). Сам Хајзенберг каже: „Напокон нам додуше успијева разумјети овај свијет тиме што структуре његова реда приказујемо математичким облицима; али ако хоћемо о њему говорити, морамо се задовољити сликама и успоредбама, готово као у религиозном језику“ (Kung 1987, 579).

Човек, свет, васиона, живот остају и даље недокучиви, јер се све завршава нашим представама о њима, а не реалном сликом њих самих. Човек због вечне запитаности пред светом и пред самим собом, не налазећи – и поред свег развоја науке – одговоре на питања од егзистенцијалне важности, посеже (и) за религијом. Због тога сматрам да на потребу људског бића за вером не треба гледати као на одлику заосталих представника људског рода, већ као на реалност, као на свет стварно постојећег, у оној мери у којој тај свет постоји за оне који у њега верују. Овакав став према овој врсти проблема је и став Едмунда Лича, који дефинише мит као свету причу, при чему се као њено значајно обележје издваја његова божанска истинитост – за оне који у њега верују (Lič 1988, 18). Слично размишља и Карл Густав Јунг када пише: „Није у мојој моћи да вам као научник кажем да ли Бог постоји или не. Идеја Бога активна је у човеку, она је, значи, психичка релност, а то је за мене као психолога који испитује разне облике психичке стварности, довољно“ (Јеротић 1985, 14). Баш због тога што је човекова тежња „за светом нумена и вечних вредности“ (Јеротић 1992, 7) реалност (Јунг је сматра најстаријим архетипом људског бића) – антропологија (религије) би требало да се бави човековом потребом да верује, значењем религије, њеним значајем и местом у животу човека, са циљем упознавања оног дела људског бића који није строго логичан, рационалан, научан...

У том смислу је веома инспиративно размишљање Ериха Фрома на крају трећег поглавља књиге „Здраво друштво“: „Али, ма какав да је њихов садржај, сви они [различити религиозни системи] одговарају човековој потреби да има не само мисаони систем већ и објект веровања који даје смисао његовој егзистенцији и његовом положају у свету. Једино би анализа разних облика религије могла да прикаже који је одговор боље или горе решење човековог тражења смисла

и објекта веровања. „Боље“ или „горе“ увек схваћамо са становишта човекове природе и његовог развитака“ (Фром 1989, 55). Надовезујући се на речи Е. Фрома, можемо рећи да које год религијско учење изаберемо као предмет изучавања, из његових основних поставки (догми) моћи ћемо да уочимо и читамо слику света, живота и човека имплицирану тим учењем. Разлике у религијским учењима имају за последицу различите антропологије, различито виђење човека, његовог места у свету и смисла, сврхе и циља његовог постојања, објашњење почетка и краја његовог живота. Када је ова проблематика у питању, учење Православне цркве је у савременом српском друштву остало поприлична непознаница, без обзира на културну и историјску традицију наших простора. Ревитализација улоге Цркве у Србији деведесетих година 20. века није значајније утицала на ово стање. Разлог за речено, између осталог, треба тражити и у чињеници да су читаве генерације интелектуалаца стасавале на темељима марксизма и марксистичког погледа на свет. Овај поглед је и данас остао, макар и латентно, присутан у друштвеним и хуманистичким опсервацијама улоге религије у људском друштву. Сам Карл Маркс је своју критику религије заснивао на очигледно недовољном познавању хришћанског учења, а сасвим је јасно да није познавао учење Православне цркве (Јевтић 1983, 140). И не само то, већина релевантних страних аутора из области друштвених наука црпила је информације на тему религије и религиозности из литературе писаца западнохришћанске традиције, или је пак била под њиховим индиректним утицајем. Тако је и целокупна наука о човеку грађена на темељима западног културног наслеђа, које има упориште у учењу Католичке, односно Протестантске цркве. Религиозно-филозофско искуство хришћанског Истока, које сведочи о сасвим новом доживљају света и човека, било је античком свету непознато, док је на Западу, по речима епископа А. Јевтића, заборављено још од времена схоластике, а можда већ и од Аугустина (Јевтић 1983, 140). Можда је помало прејако мишљење Тревора Линга да су неке од разлика између два крила хришћанства толико начелно важне да су се она развила у малтене две посебне религије (Линг 1990, 340), али, у сваком случају, оно усмерава пажњу на подробније ишчитавање.

Имајући у виду претходно речено, сматрала сам да је неопходно позабавити се питањем шта у контексту ових размишљања има да нам каже језик хришћанске религије, и то источне, православне традиције. Свесна ограничења једног научног рада овога типа, а величине и ширине области коју сам изабрала, задовољићу се тиме да започнем ову тему само као увод у нека будућа промишљања. Теолошка мисао владике Николаја Велимировића изабрана је као полазна тачка истраживања, с тим што треба бити свестан и чињенице да простор који нам стоји на располагању неминовно сужава наше анализе, свдећи их на најосновније тачке дела овог православног мислиоца. Овакав одабир свакако је резултат чињенице да се ради о аутору који је вероватно најпродаванији и најчитанији православни аутор код нас у последње две деценије, и чији би утицај на широко читалаштво вредело узети у разматрање.

Владика Николај Велимировић² је беседник, писац, филозоф, песник, али је пре свега православни хришћанин, који је иза себе оставио позамашан интелектуални опус. Његова размишљања о човеку и човековој потреби да верује интересантна су нама антрополозима баш због тога што су субјективна. Кроз њих истовремено упознајемо човека који верује и откривамо шта вера значи за онога који верује, што не би било могуће само посматрањем религијског понашања. Дело НВ, посебно по богатству антрополошким чињеницама, по дотицању суштинских проблема људског бића, по једноставности и непосредности изражавања чини погодну основу за бављење питањима човекове религиозности. Иако је говорио за необичног и комплексног човека, за његов рад и деловање везане су и извесне контроверзе које нису тема овог рада. Да би се те тзв. контроверзе испитале, било би потребно спровести озбиљно истраживање, без кога се не бих усудила да се упустим у полемику. Када је дело НВ у питању, треба имати у виду то да су његови текстови писани са заносом и надахнућем, те да су препуни метафора. Због тога се, по мишљењу Ђ. Јанића, инсистирање на „чистим појмовима“ не може ни очекивати (Јанић 1994, 108), као што не можемо очекивати посебно издвојену тематску целину о човековој религиозности. Његова размишљања на ту тему разасута су по целокупном његовом делу, што за истраживача представља додатну тешкоћу. Додатну тешкоћу представља и чињеница да постоје две фазе у развоју мисли НВ – доохридска и охридско-жичка. Прву фазу карактерише општекултурно, филозофско и религиозно образовање, а мање богословско, православно, библијско – светоотачко, које је карактеристика његове друге фазе (А. Јевтић 1996/1, 19). Ипак, ми се овде нећемо бавити развојем мисли НВ, већ оним чиме је она резултирала. Имајући све ово у виду, а у циљу лакшег разумевања и сналажења, изабрала сам да оно што је НВ написао о човеку посматрам у оквирима три целине. Прву би чинило све оно што је писао о стварању човека и његовом животу до пада. Другу – оно што је писао о палом човеку од Адама па све до данас. Трећу – оно што је писао о могућностима и методама превазилажења таквог, палог стања. Напомињем, још једном, да ћу се сваку област тек дотаћи, управо због обимности и сложености размишљања НВ.

Основа сваке приче о човеку у хришћанској антропологији полази од чињенице човековог стварања. По веровању православних хришћана, Бог, који је Света Тројица (Отац, Син и Дух Свети), створио је из љубави, а као круну свег стварања, човека по своме лику, чиме се указује на посебност човековог места у свету. Бог је створио човека „ни из чега“, из небића, што значи да човек нема живот по себи. Будући да је створен, човек је биће тесно повезано како са Богом тако и са природом, са осталим живим бићима која је Бог створио. Међутим, као боголико биће, он је нешто више, он је потенцијално већи од целог космоса, створен је као Бог у малом (Велимировић 1976/ XIII, 598) и назначен, предодређен за живот вечни и бесмртни. Човеку је кроз боголикоост дато да може

² У даљем тексту НВ.

бити бесмртан. Као такав, са могућношћу да постоји вечно, да постоји на начин постојања самога Бога, човек је господар над читавом природом око себе, над читавом Творевином; он је „цар природе“, он управља њоме ка њеном крајњем смислу и циљу, да би је сјединио са Творцем. Човек је требало да буде свештеник света, посредник између Бога и свег створеног света, да приноси свету Богу као захвалност, као жртву љубави и дивљења, преображава свет, да би се он, а кроз њега и читав свет, спасли пропадљивости и ушли у живот вечни. Осим тога, као боголика личност, човек живи и дела у заједници са Богом и другим људима и бићима, а при томе не губи свој идентитет. Он остаје особена, непоновљива личност, која се кроз тај однос још више изграђује и усавршава као личност. Човек је, дакле, створен као икона Бога који јесте Љубав, заједница три личности, оригиналне и непоновљиве – Оца, Сина и Духа Светога, „повезане јединством бића и заједништвом живота, у вечној божанској љубави и слободи“ (Јевтић 1991, 61), при чему се три лица не сливају и не разделяју. „То је дејство љубави сваког лица према друга два. Јер свако од њих из љубави тежи, да увелича и прослави остала два лица Свете Тројице“ (Велимировић 1976/ XII, 78). Створен по узору на начин постојања Свете Тројице, човек се као личност може остварити једино кроз ничим условљену, дакле, слободну љубав између човека и Бога, с једне стране, и човека и човека, са друге стране. У свом делу Касијана, НВ пише: „Љубав је Бог. Само се кроз Бога може љубити створење Божије... Без љубави к Богу свака друга љубав је нереална и нетрајна. Као врућ ветар долази и пролази, уступајући место мразу. Чак ни самог себе човек не уме љубити без љубави к Богу. Само кроз Бога човек може љубити себе као твар Божију...“ (Велимировић 1976/ XII, 85). Међутим, љубав без слободе не би могла бити љубав, већ би била насиље, јер љубав не трпи наметање. Зато се Бог, само зато што истински воли човека, не намеће човеку, па му не намеће ни оно за шта зна да је добро за њега. У супротном би га учинио средством, а не циљем своје љубави – објашњава НВ (Велимировић 1976/VI, 18). Будући да је слободан у свом избору, човек може одбацити или прихватити заједницу са Богом, постати или не постати права и целовита личност. Све до сада речено доводи нас до кључне, већ поменуте карактеристике човекове боголикости, а то је да је назначен за изједначење и поситовећење са Богом – не само у добру и истини, слободи и љубави, већ и у вечном и бесмртном животу. То, по речима НВ, значи испунити, ум, срце и вољу Духом Светим, осећати Бога у себи (Велимировић 1996/VI, 330). Управо се тиме, могућношћу да буде као Бог, објашњавају и све човекове жеље и тежње за лепотом, за савршенством, за узвишеним, за стваралаштвом; то је човеков предосећај будућег Царства које га очекује и ка коме стреми, и управо зато ове жеље не могу никада бити истински засићене нечим другим, изван заједнице са Богом. Управо зато што је Бог створио човека за обожење, али само кроз љубав и слободну сарадњу, као мерило онога што човек јесте сада и онога докле је стигао у своме развоју и узрастању узимају се његове крајње могућности, оно за шта је створен као икона Божја.

Старозаветна приповест о томе како је праотац људи – Адам, послушавши

жену Еву, која би наговорена од стране змије да окусе плодове са дрвета познања добра и зла, сагрешио и због тога био избачен из Раја, у коме је дотад живео у изобиљу, веома је добро позната. Оно што је мање познато јесте суштинско значење и тумачење које нам нуде православни теолози и НВ. Као слободно биће, човек је имао могућност да бира између два дрвета – дрвета живота и дрвета познања добра и зла, и то два пута (Велимировић 1976/ VI, 3). Првим му је нуђено да живи вечно, да надиђе своју смртну природу, да кроз остваривање заједнице љубави са другим људским бићем и остатком творевине живи вечно у заједници са Богом. Другим – да оствари своје постојање ван заједнице са Богом, сам по себи, што значи да остане затворен у свој свет, свет смрти и пропадљиве природе. Боголиким створен, призван на обожење, човек се одазвао на лукави позив змије (Јевтић 1985, 58). Да немају то призивање у себи, Адам и Ева се не би ни одазвали на предлог да пробају плодове дрвета познања добра и зла и постану као богови. Они су поверовали речима змије да могу постати богови мимо заједнице са Богом, поверовали су да им Бог није потребан, већ да су сами себи довољни. Објашњавајући даље Адамов пад, НВ каже да се он састојао у његовој жељи да позна ствари ван Творца, и не само то – пад се практично десио још онога тренутка када је уопште пожелео да једе са дрвета познања добра и зла (Велимировић 1988, 14). Десио се онога тренутка када су поверовали речима змије да им Бог не дозвољава да једу са дрвета познања због тога да не би били као Он. У ствари, Бог их је само упозорио да ће их узимање ових плодова одвести у смрт. Чим је поверовао у ову могућност, у човеку је нестало љубави према Богу, он се окренуо од Бога. Другим речима, човек је изгубио Бога. Изгубивши га, даље објашњава НВ, човек је почео да тражи ослонац у пропадљивим стварима. „Али празнину коју одсуство Бога оставља у души не може сав свет попунити“ (Велимировић 1986/ XII, 83). Према томе, грех праоца је окретање лица од Творца ка земљи, од онога што је једино важно ка мање важним стварима. Првородни грех је, како објашњава А. Шмеман, „тоњење у заборављање Бога“ (Шмеман 1994, 24). Овде се, у ствари, према ономе што говори А. Шмеман, ради о својеврсном, првобитном секуларизму, где је Бог стављен на једну страну, а човек и његов свет – на другу, при чему је свет престао да буде одсјај Божји, „тајна Божије присутности“ (Исто, 24–25). О овом суштинском удаљавању човека од Бога сведочи и старозаветна слика према којој су Адам и Ева, препознавши своју голотињу, пожурили да се сакрију од Бога, јер их је обузео осећај страха и стида (1 Мој. 7–11). Док су стајали у љубави Божјој, како објашњава НВ, дотле је Бог сијао из њих и, иако голи, они нису опажали ту голотињу и нису је се стидели. Међутим, без љубави према Богу, осиромашена душа види само оно што јој телесни вид казује (Велимировић 1976/XII, 83), а суштина човековог бића, његова боголика лепота остаје далека баш као и Бог кога се човек одрекао.

Према православном тумачењу, смрт и остале последице греха не представљају казну којом Бог кажњава непослушног Адама, јер Бог није створио ни смрт ни било које друго зло. Захваљујући великој љубави Божјој

према човеку, сагрешењем није укинута могућност да се по природи смртан човек спасе и постане бесмртан. „Створитељ човека одлучио је одмах умножити првога човека и тежину греха овога разделити на безбројно потомство; вечну смрт пак заменити временом смрћу, а уништење егзистенцијом у свет сени и призрака“ (Велимировић 1976/ IV, 574).

Оно што се десило са Адамом дешава се и са његовим потомцима, који су, грехом раздвојени од Бога, са својим ништавним имањем пошли у земљу далеку (Велимировић 1976/ VI, 96). Напустивши Бога, човек је почео да тражи замену за њега. Губитком једине истините љубави, љубави Божје, људи почеше називати љубављу своје жеље и похоте, жеље за благом земаљским, за знањима, за славом... Међутим, таква – телесна љубав не може учинити људе срећнима, већ напротив, она их чини све несрећнијима (Велимировић 1976/ XII, 84). А то је зато што телесне жеље рађају незаситост, нове жеље, при чему сваки човек настоји да освоји и поседује нешто, најчешће на штету другог човека. Отуда, уосталом, и ратови међу људима (Исто, 122). И као што је телесна љубав заменила једину истиниту Љубав, тако су многи лажни појмови заменили Истину, а лажни богови – јединог истинитог Бога. Људи почеше обожаваати природу, али она није могла спасти ни себе ни човека од смрти и трулежи. Природу ће касније заменити други идоли који само мењају своје форме, али суштина остаје иста, одређена човековим ропским односом према стварима. Најчешће помињани идоли савременог човека у делу НВ јесу култура, наука и техника. Као што је већ поменуто, НВ није највећи проблем видео у њима самима, већ у човековом ропском односу према њима.

Такав какав је, обезбожени свет, који је у замену за Бога почео да обожава идоле, покушавајући да помоћу њих обоготвори човека и коначно сруши Бога, јер два Бога не могу постојати, и породивши културу Натчовека – самовољног и самодовољног бића, у ствари је до краја понизио човека. Негирањем Бога негиран је човек, негирано је оно најлепше и најбоље у њему. Човеку су одузети бесмртност, нада и сигурност, а уместо тога му је наметнут егзистенцијални, ропски страх и немир, који га унижавају. Човек отуђен од себе, а то у случају НВ значи – од оног божанског у њему, престаје да буде субјект, а постаје предмет, ствар мерљива новцем. Уместо бића створеног од Бога, човеку се наметнуло варљиво небиће, тако да све оно што човек сматра да јесте, у ствари је трулеж, обмана и смрт. Оно што је постало друга човекова природа није оно што је Бог створио, већ „нагомилана и отврднута обмана и самообмана“ (Велимировић 1976/VI, 408–409), а човеков живот – привид и илузија.

Стање човека, који је створен по Божјем лику, након пада постаје болесно и неприродно. Основна и најтрагичнија последица човекове оболелости јесте смрт, која највише погађа људско биће и уноси бол и несрећу у његов живот. Због тога, да би победио смрт и живео вечно, човек мора победити грех. Човек је, објашњава НВ, по својој вољи пао у болест греха, па тако по својој вољи треба и да се лечи и оздрави од њега (Велимировић 1986/ VI, 408–409). Наиме, присуство греха и зла у човековом постојању истовремено значи и одсуство

љубави и врлине; нема оних сила које живот чине бољим и испуњенијим. Ту празнину, као што смо видели, човек покушава надокнадити различитим сурогатима, али безуспешно. Такво стање је супротно човековом првобитном назначењу и циљу, јер је главни циљ човековог живота да се уздигне изнад греха и смрти (Велимировић 1914, IV) и да постане Бог по благодати, да стекне вечни живот, да се обожи. То је немогуће без чишћење и сабирања свих човекових психосоматских способности у један центар, немогуће је без сабирања свог грехом раздробљеног бића. То није ништа друго до пут сталног узрастања ка савршенству за које је човек створен, али кроз љубав, жртву и самоодрицање. Тај циљ је могуће постићи само подвизима као што су вера, љубав, нада, молитва, пост, милосрђе, жртва, богољубље, братољубље, који треба да постану основни садржај човековог живота. Подвиг је у православној мисли схваћен као процес, узрастање кроз стални преображај човекове огреховљене природе, кроз сталну борбу против страсти и зла у себи (ап. Павле назива тај процес распећем самог себе). То је духовна борба која траје читав живот и којом човек треба да се врати самоме себи, да очисти, „умије“ свој боголики лик. Међутим, то је све немогуће схватити и остварити изван – за православне хришћане – централног догађаја у историји света и људског живота, а то је појава Исуса Христа, сина Божјег у свету, његовог рођења у телу, његовог оваплоћења и васкрсења. Захваљујући његовом оваплоћењу и васкрсењу, могуће је остварење човековог назначења, тј. обожења које се постиже у сједињењу са Христом (Јевтић 1985, 56). То је зато што је, по веровању православних хришћана, Исус Христос победитељ смрти, греха и зла, а без чега нема истинског прогреса. Нема могућности човековог истинског узрастања ако му смрт стоји на путу, ако нема вечног живота. И док се у стварању човека по Божјем лику налази могућност његовог обожења, у Христу је остварење тог циља, јер је Он постао оно што човек – Адам није успео да оствари. Бог је постао човек да би човек постао Бог. Исто то сведочи и НВ, и каже да је Бог, да би показао човеку пут спасења, победио смрт и показао да је и човеку могуће да је победи — морао је бити са нама, бити као и ми што смо, па чак и умрети као и ми (Велимировић 1976/ VI, 19). Он је својим животом и смрћу показао и какав је прави Бог и какав је прави човек. Христовим оваплоћењем и очовечењем омогућена је човеку слободна и спасоносна заједница са вечним и бесмртним Богом, а да притом остане оно што јесте, да не буде утопљен, изгубљен, претворен у нешто што није човек. Христос је човеку показао пут преображења, победивши смрт, грех и зло својом љубављу „која превазилази разум“ (Велимировић 1976/ XII, 80), која се показала у понижењу, служењу, страдању и врховном жртвовању – распећу. Он је дошао да људима сведочи Јеванђеље – радосну вест, јер сведочи о могућности човековог спасења, васкрсења и живота у вечности (Велимировић 1976/ V, 877). Он не само да сведочи, него и твори оно што говори. Зато је Он сам пут у Живот. Кроз његову жртву опроштен је Адамов грех и отворен пут човековом спасењу, уколико, као и Он заволи Бога Оца као једини истинити предмет љубави и живота.

Даље, постајући човек, Христос је, како објашњава НВ, човеку подарио

нови почетак и могућност слободног опредељења за ново рођење – духовно рођење, и то кроз крштење. Апостол Павле крштење у Христу назива облачењем у Христа (Гал. 3, 27), а НВ га објашњава као рађање новог човека, покајаног, препорођеног и од Бога опроштеног и примљеног, без чега нико не може бити у царству Божјем (Велимировић 1976/ VI, 100–101). Крштење је нова прилика за човека, која пре његовог доласка у свет није постојала, да оствари оно што Адам није успео – да постане син Божји и „Бог по благодати“. Оно је израз човекове слободне воље, његове спремности да из корена мења свој живот, сада усмерен само ка једном циљу – ка оном назначењу за које је човек створен од Бога, ка вечном животу, ослобођеном од сваке нужности. Њиме се сваки човек укључује у Цркву Христову. Због тога што је у Цркви могућност и остварење човекове егзистенције, животне везе са Богом, која резултира истинским богопознањем и човекопознањем, обожењем, зато и НВ ставља службу у центар хришћанске делатности (Јанић 1994,12). Без тога је немогуће остварење стварне заједнице људи међу собом и са Богом, јер се вера без активног учешћа у Божанском животу претвара у идеологију, без суштинског утицаја на људски живот.

Овај рад је производ жеље и намере да се кроз дело НВ упознамо са православном мишљу о човеку, која нам је недовољно позната. Као такав, он представља само један мали корак у готово непознатој области, па ни овим закључком не намеравам да дајем дефинитивне одговоре. Желим само да укажем на неке важне карактеристике и последице оваквог начина размишљања о свету и човеку.

Прва и основна карактеристика мисли НВ јесте та да се она увек тиче саме суштине људског бића. Друго, НВ инсистира на целовитом приступу у посматрању човека, без дељења на различите сфере његових интересовања. Оно што спаја све те сфере, као и његове стваралачке активности, јесте човекова тежња за превазилажењем законитости природе, а пре свега – смрти. Зато, да бисмо могли да разумемо човека, православна антропологија нам сугерише да увек треба имати у виду како реалност човекове хоризонтале тако и његове вертикале, реалност човекове двоструке комуникативности, која се, по мишљењу НВ и других православних аутора, изражава као љубав и вера – две надопуњујуће и недељиве стварности. Упознајући се са мислима НВ о човеку, видели смо да је за њега истински живот само живот у заједници са Богом, живот који је усмерен ка сталном узрастању, себепревазилажењу, са циљем достизања оног савршенства које се остварује човековим обожењем. У том смислу, улога вере је пресудна, јер она је та која човека „тера“ на узрастање, док му истовремено даје наду и извесност да је могуће остварење његових стремљења. Вера је израз човекове најдубље потребе за пуноћом, за целовитошћу, за пунијим и савршенијим животом. Човекова потреба за њом произлази, по НВ, из човекове боголикости и његовог назначења за поменуто савршенство, дакле, из самог бића човековог. НВ, као и многи други аутори православне вероисповести, сматра да се потреба за вером пројављује на различите начине, па чак и код оних људи који се представљају као атеисти, јер такав човек уместо Бога ствара

идоле и разне друге сурогате. Наравно, они – по мишљењу НВ – никада не могу заменити Бога у потпуности, јер се човеков однос према њима не заснива на слободи него на ропству.

Суштинска посебност православног виђења човека у односу на друге погледе на свет и човека јесте управо у томе што увек полази од тога какав би човек могао бити, посматра га у односу на неслућене могућности његовог раста, имајући као мерило Исуса Христа, оваплоћеног Бога, Богочовека, који је показао да је могуће сједињење Бога и човека. У овом односу не долази до „утапања“ човека, односно, човек не губи оно што га чини јединственим и непоновљивим, а задобија, притом, живот у вечности. НВ не посматра човека као нешто коначно, већ као живу и динамичну личност, која тим својим потенцијалним бескрајем надилази читаву васиону, као биће сталног прогреса, раста, али не сведено на техничко-технолошки прогрес, већ као могућност да се кроз подвиг вере и љубави према Богу и човеку надвладају ограничења која смртна природа собом поставља. Истински прогрес је надвладавање смрти кроз жртву, љубав и самоодрицање. Једном речју, у делу Николаја Велиморовића се сусрећемо са једном оптимистичном антропологијом. Посматрана из угла православља, реалност зла и греха, а отуда и смрти у свету, није нешто природно и коначно, неизбежно, већ проблем за који постоји лек. Човеков живот и целокупно стваралаштво усмерени су ка будућности, али не ка неизвесној будућности, већ ка будућности која је, видели смо, позната (мисли се на васкрсење Христово, које се одиграло као најавна човекове будуће славе). Заснована на слободи и љубави, православна хришћанска духовност враћа човеку достојанство које су му одузеле многе друштвене теорије које су потцењивале његове могућности и, поврх свега, убеђивале поколења у истинитост таквих тврдњи, а у циљу владања над човеком. Човеком се, међутим, не може владати, и свака теорија која полази од такве претпоставке крајње је нехумана. Православна антропологија нам, дакле, ако ништа друго, нуди оригиналан аналитички апарат који би требало да нам омогући критички приступ постојећим теоријама о човеку, као и могућност да деконструишемо шематске представе о људском друштву, јер човек, пре свега својом слободом, излази из тако конципираних оквира.

Коришћена литература:

- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Београд: Библиотека ХХ век.
- Биговић, Радован. 1998. *Од Свечовека до Богочовека*. Београд: Друштво Рашка школа.
- Јанић, Ђорђе. 1994. *Хаџија вечности*. Београд: Храст
- Јевтић, Атанасије. 1983. Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије. *Теолошки погледи* 1-3. Београд: 131-144.
- Јевтић, Атанасије. 1985. Духовни живот виђен из православне антропологије.

- Богословље* 1-2 Београд: 51 – 81.
- Јевтић, Атанасије. 1991. Стварање и назначење човека. *Богословље* 1-2. Београд: 57-63.
- Јевтић, Атанасије. 1996. Народни човек. *Изабрана дела I*. Београд: Глас цркве. 19
- Јеротић, Владета. 1985. Потреба и значај религије за човека. Београд. *Богословље* 1-2. 7-17.
- Јеротић, Владета. 1992. *Мистичка стања и болести*. Београд: Дечије новине.
- Велимировић, Николај. 1976. Мисли о добру и злу. *Сабрана дела IV*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 491-585.
- Велимировић, Николај. 1976. О унутрашњој хармонији *Сабрана дела XIII*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 597-602.
- Велимировић, Николај. 1976. Касијана. *Сабрана дела XII*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 61-99.
- Велимировић, Николај. 1976. Омилије. *Сабрана дела VI*. Дизелдорф: Епархија западноевропска
- Велимировић, Николај. 1976. Мисли о добру и злу II. *Сабрана дела VIII*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 753-762.
- Велимировић, Николај. 1996. Љубостињски стослов. *Изабрана дела VI*. Београд: Глас цркве. 319-345.
- Велимировић, Николај. 1988. *Молитве на језеру*. Шабац: Глас цркве.
- Велимировић, Николај. 1994. *Речи о свечовеку*. Призрен: Епархија рашкопризренска.
- Велимировић, Николај. 1914. *Изнад греха и смрти*. Београд: С. Б. Цвијановић.
- Велимировић, Николај. 1988. *Вера светих*. Шабац: Глас цркве.
- Kung, Hans. 1987. *Postoji li Bog?* Zagreb: Naprijed.
- Линг, Тревор. 1990. *Историја религије истока и запада*. Београд: СКЗ.
- Lič, Edmund. 1988. *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec.
- Павићевић, Александра. 2009. Да ли су антрополози дужни да буду (не) религиозни? *Теме* 4. Ниш: 1413 – 1434.
- Свето писмо/Нови завет*. 1990. Београд: СПЦ
- Фром, Ерих. 1989. *Здраво друштво*. Београд: Полит.
- Шмеман, Александар. 1994. *За живот света*. Београд – Никшић: Логос.