

Соња Томовић ШУНДИЋ*

ЛУЧА МИКРОКОЗМА

Његошева религиозна мисао утемељена је на питању над питањима, истини над истинама – живом Богу. Религиозно промишљање се оснива на појмовима који су сродни хришћанском учењу и аналогним појмовима византијске теологије и православног духовног хоризонта. Многи аналитичари и истраживачи Његошевог пјесништва учили су различите значењске структуре и не-хришћанске слојеве Његошеве мисли. Подвлачи се подударност са орфичком, неоплатонском гностичком, манихејском, или кабалистичком традицијом¹. У основи Његошеве пјесничке рефлексije пратимо различите утицаје и инспирацију коју је пјесник изводио из највиших филозофских и књижевних дјела од Платона, Плотина, Милтона или пјесника Ламартина. Основни концепт *Луче* можемо довести у везу са Платоновим и Оригеновим идејама. Замисао о претпостојању душа и њихово тјелесно заточење, као последица пада у грјеховно стање, постоји у Ориженовој теорији пада из савршеног у не-савршено стање. У том смислу значајно је расвјетљавање мисаоног преслојавања код Његоша и упућивање на не-хришћанске садржаје или писце које је званично хришћанска религија одбацила као јеретике.

Међутим, анализирајући Његошеву *Лучу* микрокозма, у којој је језгро његовог теолошког расуђивања, долазимо до закључка да су унутрашњи слојеви прожети најдубљим умовањем хришћанског Истока: по тону, језику и мисаоном супстрату израженом у хришћанским појмовима и терминима. Готово сви важни појмови православне мисли, оригиналног хришћанског учења и Откровења пророка Библије, заступљени су више или мање, код Његоша. Није ријеч о узгредним и небитним чињеницама. Те кључне

* Доктор филозофије, доцент на Филоз. фак. у Никшићу.

¹ Аница Савић Ребац у: *Аница Савић и Његошева Луча микрокозма*, Нови Сад 1986. и студија Мирона Флашара: *Новојлаторско сазнање и извори Луче микрокозма*, Зборник Филозофског факултета, књ. VI-2, Београд, 1962, Светлост као terminus technicus, о средишњој метафори *Луче* микрокозма, *Луча* I/1, 1984, стр. 80-149.

идеје одређују главне антрополошке и егзистенцијалне токове, а то су: питање покајања, спасења, васкрсења, стварања, Богопознања, гријеха, блаженства, благодети, љубави и сл. Његошево душевно зрење, за разлику од не-хришћанских писаца, везано је за поимање живог Бога и Христа који се уводи у завршним стиховима Луче као искључиви пут Спасења. Лични сусрет Бога и човјека циљ је и основ егзистенције, савршено непојмљив али стваран сусрет. То је живи Бог Аврама, Исака, Јакова; Бог коме се могуће обратити и чије је јестаство прва и посљедња истина. У античком схватању ипак је наглашен скептицизам у погледу сазнања и односа према Богу. У Платоновој филозофији говори се о трансцендентном добру. Као вјечна суштаства-парадигме, идеје су безличне и у овом смислу несхватљиве за човјека. Само хришћански Бог, као личност омогућује однос човјека и Бога. Богопознање није посљедица мишљења у појмовима. Парменид раздваја разумско сазнање *aletheia* (истина) од чулног, привидног сазнања (*doha* – мњење). Од Сократа, Платона, Аристотела, Лајбница, Хегела за истину бића претпоставља се да је доступна разуму и интелектуалним напорима. Међутим, Његошево поетско богословљење утемељено је на хришћанском схватању живог Бога. Христово питање: „Ко сам ја” Симон Петар је употпунио ријечима: „Ти си Исус Бога живог”. Истина коју је изрекао Симон Петар, да је Христос живот (вјечни) – рођен од живог Бога, постаће темељ на којем ће бити сазирана Христова црква, јер је писано: „Познао је Господ оне који су његови”. У том контексту Његошева мисао поклапа се са хришћанским поимањем Бога, кога не откривамо умовањем већ мистичким изступањем које превазилази појам и појмовно мишљење.

Луча микроkozма је првенствено конципирана као поетски израз интензивног трагања за духовном основом и Творцем васионе. То искуство није рационално, већ укључује умно и душевно сабиралиште у човјеку, његов ум, логос, вољу и слободу. Урођено стремљење душевне искре (Луче) ка свом извору и свједочанство о пјесниковој бого-чежњивости имамо у рефлексивним пјесмама: „Црногорац к свемогућем Богу” и „Мисао”, али је „Луча” прави израз Његошевог трагања сродна псалмопјевцу који пјева: „Жедна је душа моја Бога, Бога живог, кад ћу доћи и показати се лицу Божијему” (Пс. 42,2). Виђење Бога лицем у лице, лично општење – први је опит хришћанске антропологије². Отвореност у општењу у љубави повезана је са снажним унутрашњим покретом душе, која се љубављу креће према извору љубави. У Лучи (Посвета), прије изласка из сфере чулности, имамо стихове посвећене пјесниковој бескрајној чежњи за Богом, за разоткривањем велике Тајне. Пјесник описује непосредно душевно стање у овом трагању ријечима: „Колико сам и колико путах / свод плаветни неба све-

² Источна црква нема јасну разлику између мистике и теологије – између личног искуства божанских тајни и догмата потврђених од цркве.

штенога / брилијантним засијат сјеменом / заклињао душом запаљеном / да ми свету открије таину / али га је Творац украсио / велику му књигу отворио / да твар слави Творца и блаженство / ал' да човјек на ње листу чита / ништавило прекомјерно своје (Л. М. 50-60. Посв.). На сва „жарка љубопитљива природа одговара смијехом” (Л. М. Посв. 49-50). „Запаљен таинственом ватром” пјесник осјећа неизрециву Тајну (Пј. 222, 10-11). Синтагме „Запаљена душа” или „света Тајна” које се откривају „само души пламена поете” упућују на светост пјесничке ријечи која прекорачује границе чулног опажања. Литерарна форма је подеснија да саопшти истину бића, него апстрактни језик науке и филозофије. Дослух са неизрецивим и не-именљивим је привилегија великог пјесништва. Језгро вјечних тема од Хесидове Теогоније, Махабхарате, Изгубљеног раја, говори нам о интензивном продору у сферу највиших истина. Хелдерлин записује: „Пјеснички бивствује човек на овој земљи”. Аутентичан простор умјетности и пјесништва узима се као кључно искуство у антрополошкој равни. Његошев одговор о смислу умјетности такође је повезан са упутом на трансценденцију. Пјесничка ријеч је „неба влијаније”, а „дијалект пјесника – величество творца”, како читамо у Лучи. Задатак пјесништва је окретање Божанском као природном извору. „Величество творца” и његовог дјела је надахнуће за пјесништво које апсолутизује принцип свеопште хармоније и прослављања Бога. Природа про-славља (јавља) Бога; Пјесник про-јављује божанску истину уобличавајући је у пјесничку форму: „Твар ти слаба дјела не постиже / само што се тобом восхићава” (140-150). Задивљеност је природна пред тајанственом силом Божјом а Усхићеност и занос пред савршенством природе, јер је она симбол Вјечности.

Проблем Богопознања у Његошевој поезији се разлаже на познању Бога. Један се завршава непотуним знањем. Настојање „да душа за собом проникне мрачност” завршава се неуспјехом. Доминантно у овој оријентацији је идеја по којој су човјек и природа „чудесни” али да у егзистенцијалној равни оптерећеној патњом и страдањем није доступно истинско знање. Наша судбина одређена је „влијањем тајног промисла”, чију тајну незадрживо покушавамо да докучимо. Пјесник се прво обраћа непосредно природи која му одговара смијехом, и „цвјетном лону природе” да му разоткрије велику Тајну. Обраћа се „свештеном небу” безуспјешно трагајући за одговорима о Творцу небеског устројства и извору небеске хармоније. Обраћа се земаљским мудрацима али остаје незадовољан привидом њиховог знања. Пјесник уочава да су чула и непосредно опажање непоуздани арбитри у досезању истине. Умовање „земаљских мудраца” не превазилази границе опажљивог свијета. Ни њихова наука ни индивидуално пјесничково умовање „дубоке мисли” пјесников душе не умањују свијест о несазнатљивости Божје природе. Човјек само у магновењу зна (сјећа се) „прве славе”, првобитног блаженства које је изгубио. Та нејасна представа душе „крије се јако од унутрашњег зрења”.

Његош одлучно одбацује чула као извор сазнања (вишег реда), али и разум као могућност да се појмовима изрази истина бића. Потребан је модел сазнања који надилази чулно и разумско искуство и њихове границе, јер то специфично искуство надмашује способност разумијевања, наша чула и интелигенцију. Пут до апсолутног сазнања одвија се на сасвим другачијим основама. Ријеч је о специфичном искуству које нас приближава области недоступној сазнању³. Апофатички пут или мистична теологија за предмет има Бога као апсолутну несазнатљивост. Изузетни подвижници и духовници цркве у тишини унутрашње концентрације, у смиренуумљу које је Источно монаштво извело на површину, теже за одрицањем од свијета да би се кретањем душе у духовној чистоти усмјерили на постојану заједницу с Богом. Старац Силуан у својим поукама каже: „Молим твоју благод, погледај на мене са висине славе своје и даруј ми снаге да Те славим дан и ноћ, јер те заволела душа моја, Духом светим и тугујем за Тобом и са сузама те тражим”. Старац Силуан описује душу у самопрегорном чину трагања за Богом. Та љубав обузима душу до мјере у којој се заборавља на себе и свијет а цијелим бићем стреми Господу. Архимандрит Софроније слично говори о потреби личносног обраћања Богу. У личном односу човјека и Бога проналази се љубав и „животно познање Бога”. А то искуство се описује ријечима: „Моја жеђ да познам Господа била је неугасива”⁴. Аскетско занемаривање свега тварног почива на могућности опита неизрецивих тајни. То стапање људске воље и божанске благодатне енергије је циљ који надилази свако знање у коме ишчезавају појмови субјект-објект сливање у не-раздјеливо јединство тварног у не-тварном, онога ко сазнаје у оном што сазнаје. То сазнање је изнад сваке ријечи, чула разума, интелигенције – незнање које надилази свако знање. У контексту хришћанске филозофије Бог је једино право питање филозофије теологије али и пјесништва.

За Његоша искуство Бога је мистички пут. Мистичко искуство и почетак мистичког живота нема препрека у сазнању. У Посвети Његош подвлачи да су чула и разум непоуздани у трансцендирању физикалног подручја. У I пјевању снажна мистичка визија ослоњена је на поезију као начин да се религиозно искуство уобличи посредством упечатљивих и интензивних поетских слика. Тај „Полет у бескрајни океан воздушни” праћен је унутрашњим сабирањем ума, логоса и воље на путу излажења *ad extra*. Пјесник се молитвеном формулом обраћа Правди „освјештаној руком Творца”, као божанској сили која треба да га заштити на путу изласка из сфере тварног свијета, у не-тварну свјетлост Божанског бића. Његош осјећа Бога свим бићем, прима га цијелим бићем, али он не открива Бога, већ се Бог њему от-

³ По источним Оцима хришћанска теологија је цјелина – знање које треба да служи једном циљу који надилази свако знање. Тај крајњи циљ је јединство с Богом.

⁴ Архимандрит Софроније, „О молитви”, Манастир Хиландар, 1995.

крива. Из-ступљење из себе и улазак у сферу која апсолутно трансцендира сферу онтичког одвија се уз сагласност Божанске воље: „Би ли смјела забуњена душа / претрћ оков смртне тјелесине / без свештене воље створитеља” (I 90-95), или у II пјевању имамо стихове (185-190, II): „Када ти је творац допустио / да му престол свијетли погледаш / и прелести раја свештенога”. Улазак у сферу божанског зависи од божанске „благодатне руке”, јер благодат омогућује прелазак од чулног до над-чулног свијета, Пјесник описује своје непосредно искуство: „У ноћ страшну разјечану / сину мени зрака пред очима / и глас зачух кано глас анђела”: / „Ја сам душе твоје помрачене / зрака сјајна огња бесмртнога / мном се сјећаш шта си изгубио ... / ја једина мрке проицавам / и допирем на небесна врата” (I, 30-40). Унутрашње кретање повезано је са „сјајном зраком” која је попут откровења бљеснула пред очима и представља најсвијетлију-божанску искру помрачене душе. Освијетљење помраченог дијела душе одвија се попут бљеска муње – изненадно, изван контроле свијести и разума. То посебно искуство надилази способност разумијевања, како наша чула тако и интелигенцију.

У Старом завјету Господ каже Мојсију „Учинићу ти то што си казао, јер си нашао личност преда мном и знам те по имену” (33,17). Да Господ познаје оне који су његови учи нас и Нови завјет (2 Тим, 2,19). Апофатички пут или мистична теологија за циљ има Бога, јер је Бог апсолутно несазнатљив на други начин. Лични сусрет не зависи од човјековог напора, јер апофатизам о којем је ријеч претпоставља благодат као начин да се оствари приступ недоступној и несаопштљивој природи Бога. Подвиг обраћања заснован је на Божанској премудрости која призива створено биће и указује му на смисао, не укидајући при том аутономију воље. Апостол Павле истиче о тајни Божијег промисла: „Еда ли су сви апостоли? Еда ли су сви пророци? Еда ли су сви учитељи? Еда ли су сви чудотворци?” (I Кор. 12, 29). Божанска благодат и дар Светог духа присуствује у сарадњи двију природа, са-дејству двију воља – људске и божанске. Архимандрит Софроније истиче: „Наш ум саздан по образу и подобију Прво-ума Бога. Њему, нашем уму, својствена је свјетлост, јер је створен по образу онога ко је сам беспочетна светлост”.⁵ Благодат божанске љубави манифестује се кроз унутрашње просвијетљење и посједовање свјетлосног зрака – Луче. То је опипљив критеријум који удостојава човјека да уђе у не-тварну свјетлост. Пут на коме се губи свијест о предметном свијету и сопственим границама одвија се као екстатичко уронуће у сферу идеалног. Ово је могуће јер је човјек створен по лику Божијем, подобан Богу. Пјесник у Старом завјету пјева: „Јер је у тебе извор животу, твојом свјетлошћу видимо свјетлост” (Пс, 36,9). Синергија божанске благодати и људског напора извор је спасења али и знања о Богу. Апостол Павле упозорава: „Да вјера ваша не буде у му-

⁵ Архимандрит Софроније, „Виђења лица Божјег”, Манастир Хиландар, 1995, стр. 20.

дрости људској него у сили Божијој (I Кор. 2,5). Нови завјет осигурава човјеков положај, утврђује образ Божији у човјеку јер је човјек створен по лику Бога. Света енергија не-створене благодати Божије предуслов је сазнања: „А ми не примамо Духа овога свијета, него Духа који је од Бога, да знамо што нам је даровао од Бога” (I Кор. 2,12). Право сазнање долази искључиво од Бога. Научно сазнање или сазнање у складу са природом има вриједност, али се разликује научно сазнање од над-природног сазнања. Историја филозофије има неколико основних праваца везано за теорију сазнања: емпиризам, рационализам, прагматизам, интуицинизам, у зависности од примата ума, чула или интуиције као полазне тачке и критеријума сазнања. Филозофски појам сазнања оснива се на аутономији сазнања и сазнајног процеса. Међутим, Вјера у откривеног Бога, библијски и хришћански поглед на свијет, којем припада и Његошева мисао, укључују религиозно вјеровање као нужан услов сазнања. Бог је апсолутни извор сазнања, јер стварање свијета није истина Разума и Филозофије, јер је та област предмет Вјере. Област сазнања није посебна област духа потпуно у власти човјевких моћи, јер акт сазнања подразумијева искуство неизменљивог, неограниченог и неизрецивог.

За једног од најистакнутијих руских филозофа XIX вијека⁶ искуство сазнања је резултат двају дејстава: Божијег (не-створеног) и људског (створеног) бића. Отварање према Божанском зависи од слободног хтијења душе да се оствари узајамни однос. Без овог напора душе не може се примити сила Божанске благодати. Кључни проблем хришћанске свијести и хришћанског сазнања узима се као израстање човјевких интелектуалних и душевних сила према свом извору: „Ко је осјећања своја савршено сјединио с Богом, тога сам Бог на тајанствен начин уводи у истине своје”⁷. Ступњеви то напредовање у духовно савршенство омогућава Божанска воља која дозвољава напредовање према Богу а недољива је од унутрашње богочежњивости и немјерљиве снаге која изнутра покреће према извору истине. У „400 глава о љубави” св. Максима читамо: „Кад се чежњом љубави ум узноси к Богу, тад он уопште не осећа ни самог себе, нити ишта од постојећег”⁸. Постоји велика разлика хришћанског осјећања љубави и грчког схватања Ероса које је изразио Платон. Ерос се узима као чежња према појединачном која нас доводи до општих начела. Еротски занос усмјерава душу према вјечним идејама. Дефинитивно задовољење еротске жудње се кроз умјетност испитивања (дијалектике) појединачних ствари доводи до непролазне Истине, Доброте, Љепоте. Диотима у Гозби каже Сократу: „Први пут, наиме којим човек иде к тајнама љубави или којим га други воде јесте

⁶ Владимир Соловјев, *Духовне основе живота, Логос, Ортодокс*, Београд 1994.

⁷ Свети Јован Лествичник, „Лествица”, Манастир Хиландар 1995, стр. 47.

⁸ Свети Максим исповедник „400 глава о љубави”, Призрен 1992, стр. 50.

ово: треба почети од многих појединих лепота и увек се успињати ради оне пралепоте, као да се ходи по степеницама, од једног тела двама телима, и од два свима лепим телима ... и од сазнања доспети до оног сазнања које није сазнање ни о чему другом до о самој оној пралепоти, да се на послетку тако упозна сужтина лепоте”.⁹ Контемплација од појединачних лепота се задовољава открићем врховне лепоте, која је увијек иста и непромјењива. За лијепо по себи неопходан је еротски занос. Међутим, сврха заноса је знање о идејама као самосталним суштинама. Хришћанска жеђ за сазнањем, коју покреће љубав према Богу, са жаром који узбуђује, има за предмет личносно упознавање живог Бога. Крајњи циљ је сусретање и непосредно доживљавање Бога, које се у Источној цркви и аскетској литератури именује: сазерцање Бога. „Сазерцање” и онај који „сазерцава” Бога има највиши степен знања (јединства). У таквој обоженој души се као у огледалу „огледа, „сазерцава” Бог. И код Његоша „Душа пламена поете” је ватрена зона у којој се доживљава, односно у којој се чује свечана тајна васионе. „Свемогућство светом Тајном шапти само души пламена поете”.

Различитост византијске теологије и гносеологије у односу на хеленску филозофију и западну теологију, јесте разликовање суштине и енергије у Богу, па онда и у човјеку. Григорије Палама говори о енергијској присутности Бога али и његовој суштини, која је недоступна сазнању. Апофатична незанатљивост Бога знак је да је Он по природи неприступачан али вјечном божанском силом увијек присутна истина. Мистички пут који надилази свако знање је пут на коме човјек осјећа Бога цијелим својим бићем. Бог је неприступачан и не-примјечив за разум и појмовна одређења, али се сушаствено открива-појављује у свијету. Флоровски истиче да Бог дејствује у својим промислима у творевини, у својим силама и произласцима освећује све што јесте: „Бог није предмет сазнања – Бог је изнад сазнања и апофатичко незнање је над-знање јер је то незнање сазерцење”. Читав свијет прожет је свеприсутним логосом божијим и зато је симболичан. Символичност је знак да је творевина оно што симболизује лик живог Творца. Бог се спушта до нас у својим енергијама. Богојављење (Теофанија) је откривање Бога у свијету. Ми не знамо шта Бог јесте по својој природи, јер ограниченост нашег ума не дозвољава помјерање те границе. Бог апсолутно трансцендира сферу онтичког. О Њему не може бити нити говора, нити сазнања, будући да је изнад сазнања али и изнад постојања. Сазнајно-теоријски неуспјех мишљења истовремено је и језички неуспјех јер се језичко упућује на оно што је неизрециво и неименљиво. Бог је изнад мишљења, изнад сваког појма, дефиниције или умовања. Изнад појма суштине јер је надсушти, а изнад појма бића јер је надбићеван.

⁹ Платон, Гозба, БИГЗ, 1994, 29 бц.

Дионисије Ареопагит, чији су списи познати под називом „*Corpus Areopagiticum*” и којима је свети Максим Исповедник у својим „Схолијама или коментарима” дао православни смисао, основ је за разумијавање апофатичког и катафатичког богословља. Апофатизам као богословско предање источне цркве није апстрактно богословље. Циљ апофатикеније није знање већ искуствовање једности с Богом, сазнање путем не-познавања. У том смислу апофатички пут је изнад знања јер је сазерцавајуће богословље знак за живо учествовање у Божанском, сједињење и обожење снагом божанске љубави. Удаљен по својој природи, Бог постаје близак у акту заједничарења. При том, као што каже Лоски, у овоме заједничарењу имамо све што има Бог, осим једнакости по природи. Дионисије у свом надахнутом спису који је мисаони основ за кападокијске мудраце пише: „Он је изнад сваког одузимања (негације) и потврђивања (афирмације) ... са оним који је изнад сваке суштине и познања” Тројица надсуштествена и надбожанска и Преблага ... Надсветлосни Примрак ... Нити постоји реч о Њему, нити име, нити познање, нити је (Он) тама нити светлост ... Јер је изнад сваке афирмације свесавршени и јединствени узрок свега, и изнад је сваке негације преузвишеност Онога који је просто слободан од свега и с ону страну је свега”.¹⁰ Богословски гледано, Дионисије је изразио византијско Православно схватање Бога, а то није исцрпљивање у интелектуалном дефинисање Божије егзистенције. Интелектуална процедура, и појмови којима располажемо недовољни су да схватимо Бога будући да је Он изнад сваког појма. У Псалмима (17, 12) читамо да је Бог онај који је „поставио таму за покривалиште своје”. У том смислу православно хришћанство није филозофско-теолошка анализа појма Бог, јер Бог не може бити предмет мисаоног истраживања. Бог није предмет знања, јер је апсолутно трансцендентан. Право богословљење није апстрактна теорија, већ сусретање живог Бога¹¹, онако како је то објављено у Јеванђељима: живи Бог у живом разговору Мојсија или светог апостола Павла. Задатак човјеков је увођење у живу заједницу јер је то циљ означен Божанском вољом. Признање о незнању није ништа друго него пут „сазерцања Бога”, раван искуству над-знања. Платон је учио да реално постоји идеални свијет. У његовој дуалистичкој концепцији говори се о два свијета. Право сазнање је сазнање суштественог свијета идеја, јер је то једини истински и вјечни реалитет. Кант је учењем о ствари по себи проблематизовао принцип сазнања ноуменалног свијета за теоријски ум. Слобода воље, бесмртност душе и Бог се налазе изван граница ума и његових могућности. Метафизичка питања разрјешавају се посредно – у сфери морала и практичног дјеловања гдје се непрестано

¹⁰ Ibid.

¹¹ У Источној цркви име „Богослов” имали су привилегију да носе: Св. Јован, Св. Глигорије Св. Симеон Нови Благослов.

утврђује њихов смисао. Ум запада у неразрјешиве антиномије, уколико покуша да се креће у подручју које надилази категоријално расуђивање. У апофатичком Богословљу такође се тврди да су моћи ума ограничене и не-савршене. Међутим, апофатизам не треба мијешати с агностичком позицијом. Агностицизам је принцип којим се афирмише начелна несазнатљивост Бога а апофатизам значи да се знање о Богу поклапа са мистиком као врхом теологије – теологије у истинском смислу ријечи. Његош у пјесми: „Црногорац к свемогућем Богу” синтетично излаже начела апофатике: „Ти дубино неизмјерна / Ти висото недолена / ... Ах ти ствари превисока ... Тебе слава бесконачна / тебе части прековјечне / тебе фала ка свемоћну / погледан ли течност ствари / погледом ли свјетлост сунца / погледом ли сјајност хитрост / милионах горњег свода / ... свуд те видим свемогући / те си сјајност своју скрио / многоструким покривалом / величаштва и пространства / те се не даш да те види / око душе најумније / нит ум себи вообрази”. Незнање Бога је над-знање, јер то незнање надилази свако знање. Живи дејствујући Бог – ипостасно схваћен, присуствује у симфонији природе. Апофатизмом се не одричемо знања о Богу као што то имамо у агностицизму. Категорија „знање”, бити „сазнат” и појмови не значе много у поређењу са живим искуством Бога. Сазнању се претпоставља комуникација, јер је то задатак који треба да се оствари кретањем душе у духовној чистоти.

Катафатичко (афирмативно) богословље је Богословље имена. Бог се открива и јавља. Највиши степен откривања је Богооваплоћење. Катафатичка одређења не дефинишу суштину Бога. Она су упућена Божанском излажењу у свијет – нисхођењу у створеном. Многоименост Бога произлази из непрекидног дјејствовања и кретања а да при том он сам (по суштини) остаје неизмјенљив и непокретан: Флоровски подвлачи да све што поједује твар има своје „причешће” Божанственим дејствима и силама које нисходе и изливају се у свијет, и само у мјери овог причешћа све бивствујуће, бивствује. Бивствујуће има дар бивствовања причешћем у божанској енергији. Свеприсутност Божанске енергије је иманентна сила и сврха створеног. Бог јесте све у свему, и све се креће према Богу. Основни појам катафатичког богословља је промисао. Промисао је знак силаска Бога у створеном али и кретање створеног према Богу „као неко кружење љубављу”,¹² истиче Флоровски.

¹² Свети Јован Дамаскин истиче: „Промисао је дакле старање Божије о бићима и стварима. Такође, промисао је воља Божија, ради које сва бића испуњавају одговарајуће предодређење. А ако је промисао воља Божија, тада је потајни нужно да сецујући здравом разуму све што се збива по промислу, буде дивно и богодомо и да боље не може бити (Свети Јован Дамаскин „Тачно изложење православне вере”, Луча X/2, 1993, стр. 180).

Једини пут којим се можемо приближити Богу и дохватити вјечност јесте искуство мистичког јединства, и ћутања – уласком у Божански примрак. Лоски истиче: „Дионисијева екстаза је излазак из бивствовања као таквог, Платонова екстаза је пре свођење бивствовања на апсолутну једноставност”¹³. Сам Дионисије описује чистоту изласка тј. екстазу, уздизање према „надсуштаственом зраку божанске Таме”. Надумно познање се постиже изласком из сфере створеног. „Над светлости примрак” и сједињење с Богом доступно је када се одбаци чулно и разумско кретање, а душа се почишћена успиње до Бога. Дионисије свједочи о мистичном путу гдје се кроз „не-виђење” и „не-познање” види „онај који је изнад виђења и познања”. Говорећи о искуству мистичне теологије Лоски¹⁴ упозорава да је то неразлучиво од питања молитве и молитвеног искуства пред лицем Творца. „Обожујуће јединство”, о којем се говори, темељи се на Христовим ријечима (Мат. 12. 30) јер је „Мистичко искуство нераздвојно од пута ка јединству”. Мистични опит омогућава јединство. Сједињени с Богом имамо највиши степен знања, јер обојени по божанској благодати улазимо у сферу истинског Богопознања. У традицији Источне цркве у стању покоја или тиховања душе говори се о наднаравном искуству које све надмашује. Лоски ће рећи Та „чудесност”, „усхићеност”, „занос духа”¹⁵ у стању „тиховања” или покоја понекад се назива екстаза јер човјек излази из свог бића и више не зна да ли је у свету или вечном животу, такав више не припада самом себи већ Богу, више не руководи самим собом, већ је вођен Духом светим, према св. Исаку Сирину слобода му је одузета.¹⁶

Његошева Луча је такође свједочанство пјесниковог изласка у нематеријални свијет, а први корак представља одбацивање чула и разума. Пјесничка ријеч је поистовјеђена са највишим духовним моћима, јер је теолошко језгро праве и велике Поезије несумњиви доказ да је пјесничка инспи-

¹³ Владимир Лоски, „Божански примрак” у Лучи 1-2, Никшић, 1986, стр. 38.

¹⁴ Владимир Лоски, „Мистична теологија источне цркве”, Вршац, 1995, стр. 142.

¹⁵ Владимир Лоски упозорава да одречна теологија није само теорија екстазе: „Она је израз основног односа који трансформише целу теологију у сазерцање тајни Откривења ... Значи Бог који је потпуно несазнатљив својој суштини себе открива у својим енергијама чију природу не делимо на два дела: сазнатљив и не сазнатљив, већ означавамо два различита начина постојања по суштини и изван суштине” (Владимир Лоски, „Мистична теологија источне цркве”, Вршац, 1995, стр. 59.).

¹⁶ Свети Максим слично говори о недостижном Богу: „Јер како да се не диви (у) сазерцавајући ону неизмјерну и надчудесну пучину (његове) доброте”. „Ум се најпре див поимајући у свему безграничности ону многожељну пучину. Затим се чуди како је (Бог) из небића привео у биће све што постоји. Али као што величини његовој нема краја (Пс. 144,3) тако је и мудрост његова непостижна”. (Свети Максим Исповедник, „400 глава о љубави”).

рација божанског поријекла. Ту лежи способност приближавања Богу чија природа, богословски гледано остаје увијек непозната.

Основни мисаони став у Лучи је разликовање Бога по оном што он јесте по суштини и по енергији, тј. начину његовог дјеловања у створеном. Будући да је апсолутно трансцендентан, јер је творац (*ex nihilo*), све што постоји изван њега постоји по његовој слободној вољи или благодати. Отуда се створено може смислено кретати ка Богу само по Божијој вољи или благодати. Божанска енергија све-присуствује¹⁷ у природи и то је услов да створено учествује у божанској слави. Његош указује да је ријеч о живом Богу који се открива у створеном, а сам по природи остаје не-причастан или како Његош матфорички каже „таинственом украшен порфиром”. Бог је таинствен (по суштини)¹⁸ а откривен у свом дјелу. Присутност несазнатљивог, и оностраног (невидљивог) манифестује се у видљивом. Катафатичка богословија говори о теофанијском дјеловању Божанског промисла у свему постојећем.¹⁹ У Лучи читамо о пјесниковом искуство Тајне Божанског стварања. У Посв. (5-10) говори се о „влијанију тајнога промисла” У I пјевању читамо о „мрачно-сту” или „непрозирној завјеси”, коју човјек не може да проникне ако остане у домену чула и разума. „Највиша таина” је присутна у свему: „Али га је творац украсио / велику му књигу отворио / да твар слави творца и блаженство” ... (50-60). Смисао Бића свијета подешен је божанском вољом (енергијом) да остане непозната човјеку. Бого-прослављање и осјећање блаженства којим је надахнуто Његошево цјелокупно пјесништво је оптималан однос јер се Боготражење завршава прослављањем савршенства природе: „Твар ти слаба дјела не постиже / само што се тобом восхићава” (140-150). Створено биће је по природи не-савршеније од не-створеног Бога. Божанско је стога „недостижно” за човјека јер је међу њима непремостива, онтолошка дистанца. У том контексту Његош пјева: „О свевишњи Творче *нейосџијзни*”. Усхићење душе је једини одговор на безмјерност и неизрецивост Божанске силе. Повратак изворној заједници с Богом и светотаински смисао Божије творевине могућ је у светости пјесничке ријечи. Пјесништво је почетак мистичког живота – пут мистичког искуства и сазерцање Таинства природе јер је чулни свијет символ духовног свијета.

¹⁷ Његош свуда осјећа чудо Божанског стварања и цвијету, природи, васиони, све је свједочанство Бога – свуда је чудесност његовог присуства која свему даје смисао.

¹⁸ „Свеколике умне главе / ... да у једно перо слију / силу мисли највишије / не би знале черте повућ / о твојему величаству (Пј. 63, 40-47).

¹⁹ У пјесми „Црногорац к свемогућем Богу” непосредно се закључује да је Бог „превисок” за појмовно искуство али да Божанском енергијом (невидимом силом) зачиње и даје свему смисао и постојање. „Ти божество превише / које живиш у простору / над простором под простором / у свијетлом планетом / ти свачему живот дајеш / невидимом твојом силом”.

Идеја да је ријеч о непознатом, непричастном Богу, свеприсутна је у Лучи.²⁰ У пјесми „Вечерња молитва” пјесник је изразио јасан апофатички став. Бог је: „Светост и Тајна”. Пјесник наставља: „Ума мога слаба хитрост, твог суштаства величество / кадро није усл’једити /”. Божја суштина не може бити предмет знања јер превазилази знање и цјелокупан умни потенцијал. То Његоша приближава принципима апофатичких дубина источне сркве. Јеванђељска истина по суштини је апофатична јер је искуство живог Бога, а не појам о Богу. Његош пише: „О Свевишњи творче непостижни” (Посв. 140). Апсолутно знање је привилегија Бога. „Он је један који све прониче” (I 60.80). Код Његоша „говори се о великој Тајни” стварања ријечима: „Ах ти тајно Богу тек Извјесна”²¹. Специфичност мистичког пута је повезана са унутрашњим преображајем да би се оспособили за мистичко искуство. Такво сагледавање и сусретање Бога је једина могућност истинског доживљаја: „Сва ти овдје гину поњатија / вообрази сами себе гоне / и губе се у неизвјесности” (I, 230-235). Искуство Бога и надчулног свијета значи укидање разумског и категоријалног мишљења. Ријеч је о осјећању Боја срцем, умом и душом. Пјесник јасно указује на своје изступљење или „прескакање природне границе – изнад границе воображенија”. Одбацивање разумских одредби одвија се посредством непосредног доживљаја и изласка из сфере природног у над-природни свијет. У II пјевању пјесник сагледава „прелести свештенога раја” и упозорава на постојање интелектуалних ограничења јер су „кратки његови погледи” (Л. М: 30), или прецизније: да је сила разума изгубила значење које има у природним околностима: „Ко ће тебе разумјети творче / ко л’ могућство вообразит твоје” /30-40 II). Чак ни бесмртни духови вишег рада не схватају Божије савршенство, нити могу појмити његову суштину: „Вељи јеси творче и Господи / и чудна су творенија твоја / величеству твоме краја нема (II 45-50). Смртно биће не може „вообразит” принцип љепоте који непосредно опажа, још мање да разумом обухвати Бога по оном како он стварно јесте. „Величество” Творца пјесник визуелно јасно описује: „На средини непрегледне равни / крута се је гора узвисила / основ јој је од чиста рубина / а сва гора маса брилијанта / величину горе трнодржне и преливе њезине свјетлости / сви погледи и воображенија / у поњатност довести не могу / ова тајна високог промисла / непостижна стоји бесмртнима” / (II 110-120). Ни бесмртни духови анђели не

²⁰ У Лучи се указује да је човјеков удес можда „таинствена наказа”. У Пјесми Љ. Штуру читамо: „Шта ме к томе побуђује, о природо таинствена / зар свијетла тога лиром бити славим сателитом” (Пј. Људевиту Штуру 1847.). У Лучи се за вјечност тврди да је окруњена „таинственом покрета завесом” (Л. М. II 246-250). За пјесника и сама поезија је таинствена (Писма 210) јер је она наша изворна веза с Богом.

²¹ Ти сонова чудесне трагове / и покри их тајности завјесом / којима ти није творенија / с ништожности к слаткоме битију” (Пј, 219, 16, 15).

могу сазнати Бога. Цитирани стихови који говоре о „брилијантној гори”, на којој се налази трон „предвјечнога цара”, указују да је мјесто пребивања Бога и он сам непознат и за бесмртне анђеле²². Сам Мојсије у Старом завјету није видио Бога, већ мјесто на којем Бог пребива. Његошев Бог је апсолутан и у том смислу изнад простора и времена: „То је круна Бога истинога / са којом је сам себе вјенчао / над вјечношћу и над временима”. Истински (живи) Бог је изнад сваког појма па и појмова вријеме/вјечност. Арханђел Михаило истиче да је Бог изнад идеје Добра: „Који сваког добра – савршенства / надвисује и у себи храни” (Л. М. III, 135-140). Бог за себе каже: „Ја сам – каже сам по себи био” (III, 140-145). Личност Бога је основ за разумијевање свијета и човјека. Створеном космосу у онтолошком смислу претходи не-створени Бог. Божанска суштина измиче створењу па и највишег духовног ранга: „Ум је само један без границе / сви су други краковиди уми” (III, 200). Бог је: „Бог стари начела и конца” први и посљедњи услов бивствовања, јер је сабиралиште „ђе вјенчано биће с зачетијем / ђе с рађају сунца и мирови” (Л. М. 69, 77, и 79).

У том контексту Бог је слободно (ничим приморан) увео сву твар у постојање. Ријеч (logos) је „свемогуће слово створитеља” које ствара свијет ни из чега. Владимир Лоски истиче да Божија ријеч која чини смисао свијета, није апстрактна идеја већ стварна и супстанцијална сила која обухвата и одређује сав живот природе²³. Његош говори о слову као стваралачкој сили Божијој, јер Бог ријечју покреће и ствара. За Оригена и грчке филозофе свијет је био у вјечном јединству с богом а за Светог Максима свијет је створен да би задобио вјечно јединство у Богу. Сав смисао човјека положен је на сједињење у љубави. Задатак да се дође у јединство с Богом испуњава све постојеће непрекидном тежњом Боготражења. Св. Максим подвлачи: „Ми ипак (Хришћани) познајући свемогућег Бога говоримо да је он Творац не (само) својства него и природе са њеним својствима, а ако је тако онда створења нису од већности сапостојећа Богу”. Св. Максим истиче да је Бог „познат и не-познат”. Познат по ономе што о њему сазерцавамо а непознат по суштини. Бог зна самог себе по својој суштини а своја створења из своје премудрости којом је и из које је све створио”. Створено зна Бога по заједничарењу, Њега који је изнад сваког заједничавања. За Библијско откровење Бог је апсолутни темељ човјека: Творац свијета (ex nihilo). Људска мудрост не може појмити Бога и његову силу остајући на самосвојним принципима: „Да вјера ваша не буде у мудрости људској него у сили Божијој” (I, Цор, 2, 5). У Цор I, 19 Апостол Павле упозорава: „Јер је пи-

²² „Све што блатној земљи пренадлежи / те о небу поњатија нема” (Л. М: 197-198). У I пјевању Луче пјесник нарочито потенцира човјекове психо-физичке недостатке који га спречавају да спозна значење божанског поретка.

²³ Владимир Лоски, „Духовне основе живота”, Логос, Ортодокс, Београд 1994, стр. 94.

сано: погубићу премудрост и разум разумнијех одбацићу”. Смисао поменутих ријечи је излазак из оквира интелекта и његових могућности. Филозофским и апстрактним мишљењем не можемо сазнати смисао посљедњих истина. Наука „од овог свијета” не залази у онострану сферу коју је објавио живи Бог својим уласком у свијет: „Бога нико није видио никад: једино родни син који је у наручју Очевог, он га јави” (Јов. 1, 18). О Богу знамо искључиво његово самојављање у Христу. За разум и појмовно мишљење Бог је несхватљив. Тек из-ступањем према Христовој Богочовјечној личности крећемо се према Богу: „Кад би сте знали мене, знали би сет и Оца мојега” (Јов. 8, 19). У Јов. (7, 28) читамо: „Ја га знам јер сам од њега и он ме посла”. Познање Христа је познање вјечног Господа. Истина Христова је истина која трансцендира – спасоносна истина. Није случајно Христос за себе рекао: „Ја сам истина”. Еп. Николај подвлачи да Христос не говори о себи да је дио истине него сама Истина. Христос је објавио властити идентитет у Богу, да који вјерује (зна, љуби) Њега, вјерује (и зна и љуби) Оца који га је послао. Апостол Павле ће рећи: „Не живим ја него живи у мени Христос”. Ако је писано: „Ја и отац једно смо” (Јов. 10, 30), или: „Вјерујте мени да сам ја у Оцу и Отац у мени”, (Јов. 14, 11), онда ријеч апостола да је у њему Христос има дубоки смисао. Искуство једности с Христом истовремено је непосредно искуство једности с Творцем – да би сви били једно у једном, а Бог све у свему.

Претпостојање „Душе” о којем имамо свједочанство у Лучи има коријен у античком свијету. Међутим, Његошева идеја Божијег стварања упућује на хришћански мисаони хоризонт, јер се у Лучи може говорити о принципу креационизма *ex nihilo*. Пјесник истиче: „Свемогуће слово је зачело мирове у простору” или „Створитељ весељене (Пј. 131, 6, 3-64) или „Свемогући Творац” „свемогући на трон сједијаше”, „Ја сам један који стварат могу и који сам свемогућством вјечан”, или „Он је основ свесјетију” (Пј. 224, 1-2), или „О ти бићем бесконачан / без почетка и без краја” (Пј. 62, 1-2), или Бог каже: „Ја сам по себе био”, или стих „Свештеном мишљу скроји план битности” / и рече јој „Буди и роди се биће”, (Пј. 162, 133-134). Или у /Пј. 633, 33, 37) „И душа те моја мала / више свега узвишена / тебе што си више свијех / и те р’јечју сву ствар крећеш / бог си ума душе моје”. Бог је свемогућ (апсолутан) што значи слободан начин условљен у стваралачком дјеловању. Искуство катафатичког богословија учи да је Божанско дјејствовање, присуствовање у свијету непрекидно. Многоимености Бога: свемогући, милостиви, благодатан, један, добар, праведан и сл. – то су имена која означавају Божанску активност. Читав свијет је символ Бога јер је Бог учинио свијет симолом. Симвализам свијета је ознака за највишу тајну²⁴ божанског промисла која

²⁴ „Све је у свету тајинствено и зато симболично” (Протопрезвитер Георгије Флоровски, „Предободни Максим Исповедник”, Беседа, књ. 2 1992, стр. 33).

присуствује у свему и свему даје смисао. Код Његоша све је Тајна.²⁵ Свијет је таинствен јер је знак Бога а он је Тајна. Природа је Тајна, човјек је Тајна, судбина је Тајна, поезија је Тајна, Вријеме је Тајна, Вјечност је Тајна, простор је Тајна, Бог је Тајна. Његош непосредно утврђује размјере те метафизичке тајновитости: „Ах ти тајно Богу тек извјесна / Састав ове пресилне машине / која креће безбројне минове”. У Пјесми (219, 16-19) читамо: „Ти основа чудесне трагове / и покри их тајности завјесом”. У Лучи се говори о „највишој таини” везано за човјека или његову „таинствену судбину”. У Пјесми 210,7 говори се о „природи таинственој” или о поезији као таинственој искри и сл. Откривање Бога је светотаинско искуство, животворни унутрашњи импулс, што се поклапа са православним догматским предањем. Еп. Николај у том контексту одушевљено резимира: „Бог се испољио у природи. Свемоћни Бог није могао не испољити себе у своје дјелу ... на целој васиони блиста савршенство њеног створитеља²⁶”. Љепота сазданог свијета потврђује присуство Творца. Невидљиви свет појављује се у симболизму видљивог свијета. Све што егзистира свједочанство је живог Бога. Ред и склад у природи доказ су Бога, а Божанска поезија (лепота) је свеобухватни естетски принцип који је иманентан постојећем. За разлику од умјетничке љепоте, љепота Божанског²⁷ дјела је вјечна, савршена и непролазна. У Лучи читамо: „Друга бјеше прозрочна идеја / извајан на кристални шатор / свемогућа поезија творца / све красоте које биће има / и ум творца сјајни, беспредјелни / које види у царству свјетости / под том круном бјеху окруњене / на том лицу бјеху изражене / у сјајности светога савршенства” (Л. М. II 260-270). Божанствена љепота присуствује у свему створеном. Георгије Флоровски (*Corpus aegoragiticum*) говори о повезаности љубави и љепоте код Дионисија као платонском и новоплатонском мотиву: и да то становиште усваја и свахришћанска естетика. Флоровски наглашава да се „метафизичка, еротика, хеленизма стапа с библијском каква је изражена у књизи ‚Пјесма над пјесмама’, у том ‚символичном епиграму’ религиозне љубави”. Врхунска љепота је узраз јединства свих ствари јединства васељене које се остварују по љубави. Дионисије такође говори о пра-ликовима идејама „оживотворујућим промислима Божијим” које нису као код Платона самостална суштаства, већ парадигма ствари. Он истиче: „Бог је не само спољашњи узрок него и некакав пралик, тако да је све у извјесној мјери ‚онтолошки’ његов ‚лик”. Усклађеност и усаглашеност природе извире из Божанског принципа који конститу-

²⁵ „Ова тајна високог премисла / непостижна стоји бесмртнима”. Свијет је створен од Бога, зато је таинствен (симболичан).

²⁶ Еп. Николај: „Религија Његошева”, Октоих, Подгорица, Унирекс 1994, стр. 237.

²⁷ За Његоша један је Господ, и једино он јесте апсолутан и узрок свему што јесте: „једноме је све покорно мени” или се тврди: „ја сам један који стварат могу” (Л. М. II 260-265).

ише цјелину и кохерентност. Жива хармонија све окупља у над-наравној љепоти и истини јер је Бог мноштвен у својим изласцима што условљава мноштвеност божанског дјјства и различитих естетски конципираних форми.

Неизрецива љепота (поезија) влада у природи јер је најживља веза са Господом.²⁸ У Посвети читамо: „Све дивоте неба и небесах / све што цвјета личом свештенијем / мирови ил ал’умови били / шта је скупа ово свеколико до општега оца поезије”. У I пјевању Луче истиче се да: „Свети Творац величаством сјаје / у искрама како у сунцима / у смртнима ка и божествима / све му скупа свемогуће слави” (I 110-120 I). сав поредак свједочи Бога. Узлажење пјесникове душе, у Божанском вољом, „освештани храм”, у „поља блажене радости” обилује „хармонијом бесмртне музике”. Читамо о „благодатној сладости” која лије у изобиљу у „предивна створенија Божја”, свјетлости која божанственим сјајем поражавала вид. „Валови небесне свјетлости се у „бесмртним лучама” пружају према створеном. Боја цвијећа је вјечна и прозачна. Ваздух је прожет „благоуханијем” у непосредном доживљају естетско мелодијског склада, аудитивних и визуелних знакова савршенства васионе. У II пјевању наднаравна љепота збуњује пјесникову душу: „Мјесто очих да два сунца никну / и идеју један вијек смртни / ... не би њени свијетли погледи / величества небесне прелести / свеколико могли прегледати / ти се слаба усуђујеш руко / да опишеш пољах небеснијех / величество и красоту дивну / и ангелска вјечна наслаждења” (Л. М. II 25-30). „Прелест” освештеног, божанског раја је толико упечатљива „да се језик од чудатсвах мрзне”. План божанског савршенства и правилност „Божанског укуса” присутан је у свему. Све што је записано у свијету, записано је вољом Божијом. За природу Бог каже: „која печат мој на лицу носи”. Сав свијет је откривење живог Бога који показује своју вољу у савршенству створења²⁹. Флоровски наглашава: „Преподобни Максим обично говори о Божанственим логосима” или „символима”. То су као прво – Божанствене мисли и хтијења или „предодређења”³⁰. Праобраз ствари настаје из Божанског средишта и поново сабира у њему. Човјек је слика Божија. Свијет је слика Божија. Његошева идеја по којој „ред свештени на свему царује” у битним елементима говори о Божанственом печату (Божијој поезији) у створеном. Њепота бивствујућег није аутономна љепота. Идентична је као у византијској традицији са појмом добра. Естетски феномен је велики

²⁸ Симеон Нови Богослов пјева о тајанственој ризници свемудрости: „Дођи Тајанство скривено / дођи ризнице неименљива” (Св. Симеон Нови Богослов, „Химна Божанствене љубави, Октоих, Подгорица, 1994, стр. 28).

²⁹ „На свакоме лицу ангелскоме / савршенство блиста створитеља / и прелесна Божја поезија” (Њефгош, Л. М. II 100-110). „У велико восхићење доводе твари створитеља / који је своје савршенство показао” (Писма 76).

³⁰ Протопрезвитер Георгије Флоровски, „Преподобни Максим Испосник”, Беседа, књ 2 1992, стр. 38).

храм свесловија божијег”³¹ (Биљ. Стр. 139), а то значи реално је присуство енергије Божије. Прволик се према лику односи као према идеалном узору. Иконички карактер свијета и схватање човјека као иконе Божије говоре о суштинском односу према Богу у коме се остварило реално дјејствовање благодати Божије. Свети Јован Дамаскин у Апологетском слову против напада светих икона, подвлачи да ништа од оног што је створио Бог није зло (нечасно) па ни материја. Све што јесте јавља Бога, по томе што има јестаство и склад у себи. У зависности од прожетости Божанским логосом (енергијом) зависи и иманентни естетски принцип. При том оно лијепо је добро, добро је лијепо. Узајамност поменутог односа происходи из Бога, јер открива богоустановљену сврху у створеном. Свети Максим пише да је Бог даровао бићима и постојање (битије) и добро биће (благодатије) и вечно биће (бесмртност). Код Његоша се на сличан начин говори о вјечном благо(битију) у коме пребивају духовна бића. Принцип вјечног наслаждења „бесмртних духова је дарован благодатном руком Творца”. Љепота сазданог свијета истовремено је и ознака за највише добро (битије) као унутрашње Божанско назначење.

Анализирајући Лучу и искуство прет-постојања душе долази се до закључка да је естетски склад обједињујућа сила љубави која држи биће на окупу силином божанске љубави. Читамо о „светом магнетизму” који објављује „славу божеског укуса” (Л. М. III, 171-172). У Цј. 121, 71, издвајамо стих: „Ти с љубављу владаш и управљаш”. Божанска активност прожима космос и обједињује га кроз свеобухватне љубави: „Легионах светњи началници / полећеше од трона вишњег / ... у веселе небесне равнине / да светкују у слаткој љубави / паденије неба противника” (Л. М. VI, 171-176). У II пјевању Луче: „Њихајућ се на зефирна крила поју пјесме вјечите љубави” (100-110 II). „Химне вјечите љубави” представљају сабирну силу божанске благодати, јер то одржава створење у вјечном добру (битију). „Вјечни огањ свештене љубави” која влада царством свјетлости постаје неразорива унутрашња сила: „Сад нас ево у царство свјетлости / на валове тихе бесконачне / запаљене огњем бесмртнијем / вјечним огњем свештене љубави” (Л. М. 15-20, II). Сздање васионе је слободан чин божанске слободе (љубави). Та Божанска љубав ствара дјело саобразно себи,³² и свом „величеству” и „премудрости”. Љепота и савршенство нијесу ништа друго него знак да се Божанска нестворена енергија (благодат) испољила у космосу. Бог се показао у свом дјелу, естески склад је видљиви доказ његовог реалног присуства. У том контексту Владимир Соловјов у „Духовним основама живота” пише: „Смисао света, а у њему је и истина Бо-

³¹ „Око моје сл’једи и налази / свуда чуда твога присуствија” (Химна ноћи, 25). „План небесах премудрост је вјечна / својом вјештом руком сочинила” (Л. М. II, 50-60).

³² „Бог је љепота, надљепота, свељепота ... извор и праузрок сваке љепоте”, (Г. Флоровски „Corpus areopagiticum”, str. 24).

жија, јесте унутарње јединство свакога са свим. У облику живе силе то јединство јесте љубав³³. За Његоша и однос са Богом такође дефинише љубав: „Јер ангела једног небеснога / да улијеш свето наслаждење / у горди стас кедра небеснога / ... би се с врха до дна растопио / од преслатке духовне насладе” (Л. М. VI, 80-190). Превладавање онтолошке дистанце је сједињавање кроз љубав, јер је то жива сила, полуга овог сједињења. Специфичност љубави лежи у могућности да створено партиципира у Богу посредством сједињујуће (благодатне) силе љубави. Љубав као централно језгро је животно-творна енергија која уједињује створено и усмјерава га (уједињује) са Богом.

Манифестација Бога у природи је пут што силази к нама, љествица или теофанија, како упозорава Лоски, односно јединствен пут што води у два различита правца: „Бог се спушта до нас у својим ‚енергијама’ које га откривају, а ми се успињемо до ‚јединства’ с њим у којем Он остаје несазнатљив по природи”³⁴. Катафактичка или афирмативна теологија је тумачење смисла божанског излажења у својим енергијама³⁵. Апофатичко богословље је уздизање ка јединству с Богом у коме се тварно обожује учествовањем у божанској природи. „Обожујуће јединство” је крајњи циљ и сврха која се остварује кроз синергизам Божанског и људског.

У Лучи, мистично искуство Бога и живи однос представљени су као најживље унутрашње кретање,³⁶ даровано „по свештеној вољи створитеља”. То личносно сусретање Бога, велика је тема Луче микроkozма. Пјесник је свјестан посебности овог искустава. Надмисаоно познање и екстаза је непосредан сусрет, јер се привлачење (стремљење) остварује, не принудом, већ по љубави. Способност за над-искуствено гледање и пјесништво као Боговиђење је опит неизрецивих тајни, вјеран апофатичком духу источног предања. Почетни корак је одрицање од свијета, концентрација узвишенија од сваког знања у коме се заборавља на самог себе. Почетак мистичног живота повезан је с напредовањем у духовном животу, преображењем наше природе. Негирањем свијета, спиритуални дио душе, у стању је да доживи лични сусрет као јединствен начин познања Бога. Такав непосредан сусрет Његош је пјеснички упечатљиво, описао у Лучи.

³³ Владимир Соловјов. „Духовне основе живота”, Логос, Ортодокс 1994, стр. 105.

³⁴ Види: Владимир Лоски: „Мистична Теологија источне цркве”, Вршац, 1995, стр. 27).

³⁵ Псалмопјевац пјева: „Небеса казују славу Божију и дјела руку његовијех гласи свод небески” (Пс. 19,1). У „Химни ноћи” Његош слично закључује: „Око моје следи и налази / свуда чуда твога присуствија”.

³⁶ Питање Бога и начин да постигнемо заједницу с њим у центру је источног благословљенња. Створено биће се креће према њему по природи (енергији) која га носи према свом циљу.